بسم الله الرحمن الرحیم
النبراس
علی شرح عقائد
مصنف
مولانا الحافظ محمد عبد العزیز الفرهاری
مکتبہ رشیدیہ
سرکی روڈ۔ کوئٹہ
فون: ۶۶۲۲۶۳

فہرست

بسم الله الرحمن الرحیم

استمنحک اللهم ثم ابتهل
تدوم علی کل مجد ولا تتحول
سمیع بصیر عالم متکلم
علی نعمه ادوارہا تتسلسل
وہذا الکتاب المعجز الحق انه
واضحاء ما دامت الصحب تهطل
وبعد فہذا الشرح شرح عقائد
حواشی تغشی ستره وتفصل
وطولت والتطویل لم یک عادتی
ولیس لها فی ساحة الشرح مدخل
نفاتهم العلم الکثیر الذی اتت
لینظر فیها الطالب المتامل
وسمیته نبراس اذ ہو نیّر
فذلک تاریخ الکتابة یحصل
رقمت طروسا فی اوان یسیرة
من الحاذق النحریر اذ ہو یعجل

وانک اعلی کل شیٔ واکمل
وابعد من ان یدرک العقل ذاته
قدیر مرید واجب الذات اوّل
ومن اعظم الآلاء بعث رسولنا
قران کریم مستبین مفصل
وانزل علی عبد العزیز بن احمد
یحلّ به کل ما کان یشکل
ولکننی حاولت تسهیل فہمه
لما انه للمستفیدین اسہل
الا ان ہذا الشرح ناسا قد اکتفوا
به الاذکیاء فی الطوال وفصلوا
ولم اتکلف صنعة المزج عامدا
وفی اللیلة الظلماء یهدی ویوصل
وان شئت تاریخا [1239] غلط لیسهل عده
وانّ یراعی من بنانی اعجل
وکم عاقل قد ظل یرتق بینها

وانت القدیم الدائم الفرد واحد
ومتطہر عن کل ما یتخیل
لک الحمد حمدا دائما غیر منتهی
فارشدنا حقا فلا نتزلزل
فصل علی ہذا النبی وآله
من الفضل والاحسان ما ہو اجمل
وقد کتب الاعلام فی کشف سرّه
علی السنة وہو المعین المسبل
وکم نکتة اوردتها لغرابة
وقد اعرضوا عن کل ما ہو اطول
فاوردت منها ما یناسب موجزا
ولا ارتضیها والتکلف یهمل
اذا قلت شرح حل شرح عقائد
ولکن ہذا اللفظ لغو ومهمل
وکم خطا قد اوجبته عجالة
واما عن المستحسنات فیغفل

ولكنني ارجو من الله عصمة	على كل تصنيف فلا اتزلزل	تبرأت من عقلي وعلمي وحكمتي
واني على تعليمه اتوكل	ومن يعتصم بالله كان مؤيدًا	ومهتديا في ما يقول ويفعل
اله البرايا استخيرك سائلا	وما خاب عبد يستخير ويسئل	فاني بتصنيف الدفاتر مولع
على وجل من ان تضيع فتبطل	فان كان ما صنفته لهو عابث	فيارب اشغلني بما هو افضل
وان كان في التصنيف خير وبركة	فيسره لي كيلا يعوقن مشكل	واسئلك اللهم يا خير سامع
باسمائك الحسنى التي هي اجل	قبول تصانيفي جميعا ورسمها	على صفحات الدهر لا تتزيل

ولنقدم بعض احوال الشارح فنقول هو العلامة مسعود بن عمر الملقب بسعد الدين التفتازاني صاحب المصنفات الشريفة فمنها شرح تصريف الزنجاني صنفه وهو ابن خمس عشرة سنة وهو اول مصنفاته ومنها شرح مراح الارواح في التصريف ومنها الارشاد في النحو ومنها السعدية شرح الشمسية في المنطق ومنها شرح ايساغوجي رقمه في يوم واحد ومنها شرح مفتاح العلوم للسكاكي ومنها الشرح المختصر على تلخيص المفتاح ومنها الشرح المطول عليه ومنها تهذيب المنطق والكلام ومنها المقاصد وشرح المقاصد في الكلام وهو عظيم الفوائد وفيه تحقيقات لم يسبقه اليها احد ومنها رسالة في تحقيق الايمان ومنها حاشية على العضدي شرح مختصر ابن الحاجب في اصول الفقه مشهورة بشرح الشرح ومنها التلويح شرح توضيح بالاصول ومنها الحاشية على الكشاف تفسير الزمخشري وكان مقربا معظما عند السلطان الامير تيمور الاعرج الذي كاد ان يستولى على الارض كلها قدم السيد السند الشريف العلامة الجورجاني واعترض على عبارة سعد العلامة من شرح الكشاف في اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في قوله تعالى اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ فجرى المناظرة بين العلامتين في محفل الامير فحكما بينهما النعمان المعتزلي فرجح قول الشريف فرفع السلطان منزلته وحط منزلة السعد وكان هذا في سنة احدى تسعين وسبعمائة ثم توفي السعد يوم الاثنين ثاني المحرم من السنة الثانية بعد تسعين وسبعمائة وقيل تاريخه طيب الله ثراه وهذا اكثر بواحد ولكن علماء التاريخ لا يرون به باسا ثم قدم الشيخ محمد بن الجزري فجرى بينه وبين الشريف مناظرة في سنة ست وثمانمائة فغلب الجزري فرفع الامير منزلته وحط منزلة الشريف وهذا الكل من سوء فهم الامير فان الافحام في مسئلة واحدة لا يوجب نقصانا في علم العالم

واللہ بکل شئ علیم قال الشارح قدس سرہ بسم اللہ الرحمن الرحیم اختلفوا اولاً فی ان الباء متعلقۃ بفعل نحو ابتدئ او اسم نحو ابتدائی وثانیاً فی ان التعلق عام کالابتداء وخاص کالکتابۃ والقراءۃ وثالثاً فی انہ مقدم او مؤخر والمشہور انہ فعل عام مؤخر للحصر وہو ابتدئ والباء للاستعانۃ او للمصاحبۃ بمعنی التبرک ویرجح الاول بان المصاحبۃ تقتضی وجود الطرفین والمبتدئ غیر موجود بعد ویرجح الثانی بان التبرک اقرب الی الادب من جعل اسمہ تعالیٰ آلۃ واللہ اسم للذات المقدسۃ فقط او مع الصفات الکاملۃ وتحیرت العقول فیہ کتحیرہم فی مسماہ فقیل سریانی وقیل عربی غیر مشتق وہو المنقول عن الامام ابی حنیفۃ رح والشافعی والغزالی وسیبویہ والخلیل وقیل اصلہ الٰہ مشتق من الہ کعلم اذا تحیر لتحیر العقول فیہ وقیل من الہ اذا عبدہ فہو بمعنی المعبود کاللباس بمعنی الملبوس وقیل من الہت علی فلان ای جزعت علیہ لان الداعین یجزعون الیہ الی غیر ذلک من الاقوال وقال بعض المحققین ہو الاسم الاعظم والرحمن قیل وصف واختار ابن ہشام انہ علم فہو فی التسمیۃ بدل لا نعت وہو ابلغ من الرحیم وقیل بالعکس وقیل متساویان اما تخصیص الاول بالدنیا والثانی بالآخرۃ فلا معنی لہ فقد صح فی الدعاء المرفوع یا رحمن الدنیا والآخرۃ ورحیمہما الحمد للہ اللام للجنس او الاستغراق والحاصل واحد ومن نسب الاول الی المعتزلۃ والثانی الی اہل السنۃ اخذا من ظاہر عبارۃ الکشاف فقد وہم اذ اختصاص الجنس یفید الاستغراق والمعتزلۃ وان اسندوا الافعال الی العباد لکنہم لا ینکرون اختصاص المحامد کلہا بہ تعالیٰ لاعترافہم بان الحق سبحانہ ہو خالق القدرۃ فیہم وقال بعض المحققین اللام للعہد والمراد ہو الحمد الذی حمد اللہ سبحانہ علی نفسہ وذلک لعجز العبد عن اداء الحمد فہو کقولہ لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک واما ابتداءہ بالتسمیۃ والتحمید والتصلیۃ عملا بالاحادیث احدہا کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم اقطع رواہ الحافظ عبد القادر عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ رضی بسند حسن ثانیہا کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم رواہ ابو داؤد والنسائی ثالثہا کل کلام لا یبدأ فیہ بالصلوۃ علی فہو اقطع رواہ ابو موسی المدینی ولا تعارض بین الاحادیث اما لان الابتداء فی الکل عرفی وہو الایراد قبل المقصود واما لان الابتداء فی بعضہا حقیقی وفی البعض اضافی واما لان الباء للاستعانۃ ومعنی لم یبدأ بہا لم یستعن بین الثلاثۃ فلا یخفی وجہ تاخیر الصلوۃ لان ذکر اللہ سبحانہ اقدم وفی تقدیم التسمیۃ علی الحمد وجوہ احدہا الاقتداء بالقرآن ثانیہا اجماع السلف علی تقدیمہا علیہ حیث جمعا ثالثہا ان حدیث الحمد

ضعیف لانہ مروی عن الاوزاعی عن قرۃ بن عبد الرحمن الزہری عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ وفی قرۃ مقال و اورد علیہ ان سعید بن عبد العزیز رواہ عن الزہری وان الحدیث صححہ ابن حبان وابو عوانۃ وہما من عظماء ائمۃ الحدیث ورابعہا ان المحققین صرحوا بان التسمیۃ تفید الحمد ایضا لان الحمد بیان الکمال و اعترض علیہ بانہ انما یتم لو کان عبارۃ الحدیث بحمد اللہ ولکن المروی بالحمد للہ اما اولاً فبانہ لم یثبت الروایۃ بضم الدال فکلتا العبارتین سواء و اما ثانیا فبان روایۃ الامام محی السنۃ بحمد اللہ وروایۃ ابن ماجۃ کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بالحمد للہ اقطع و روایۃ احمد کل امر لا یفتح بذکر اللہ فہو ابتر فعلم ان المراد بالحمد ذکر الکمال وہو حاصل بالتسمیۃ وبہذا ینحل ما اورد علی بعض المصنفین لاکتفائہم بالتسمیۃ عن الحمد نعم ذکر الحمد علیحدۃ اتم واکمل فی امتثال ظاہر الحدیث بقی ہہنا بحث وہو ان بعض الفضلاء زعم ان حاصل حدیثی التسمیۃ والتحمید واحد وہو الابتداء بذکر اللہ کما یدل علیہ ان ابا ہریرۃ راوی الحدیثین روی تارۃ لم یبدء بحمد اللہ وتارۃ ببسم اللہ وتارۃ بذکر اللہ وعندی فیہ نظر لان البسملۃ مذکورۃ بتمامہا فی الحدیث الذی تقدم من روایۃ عبد القادر واخرج الخطیب فی جامعہ کل امر لا یبدء فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم فلا یعنی فالبسملۃ مامورۃ بلفظہا المتوحد ہو ابلغ واکد من الواحد و تفصیل ذلک ان علماء العربیۃ ذکروا لباب التفعل معانی والمناسب منہا بہذا المقام ثلثۃ احدہا الطلب کالاستفعال نحو تعظم ای طلب العظمۃ ثانیہا التکلف وہو حمل الکلفۃ ای المشقۃ فی الاتصاف بصفۃ نحو تحلم ای کظم الغیظ ویدل علیہ قول الحاتم الطائی ؎ تحلم علی الادنین تستبق ودہم ✽ ولن تستطیع الحلم حتی تحلما ثالثہا الصیرورۃ بلا صنع صانع نحو تحجر الطین ای صار حجرا من غیر ان یطبخہ احد علی النار ونحو تولد الدود بلا اب و ام بخلاف التوالد فانہ منہما و اعترض علیہ بانہ لا بد للحادث من صانع واجیب بان المراد ہو عدم ملاحظۃ الصانع الظاہری ثم اعلم ان المحشین جوزوا حمل التوحد علی المعانی الثلاثۃ بنوع من التاویل اما الطلب فمعناہ اقتضاء ذاتہ تعالی الوحدۃ و اما التکلف فمجاز عن الکمال فی الوحدۃ و اما الصیرورۃ فمجردۃ عن معنی الانتقال من حال الی حال فمعنی الکلام الحمد لمن یقتضی ذاتہ الوحدۃ او الحمد للموصوف بالوحدۃ الکاملۃ او الحمد للموصوف بالوحدۃ الذاتیۃ التی لیست بصنع صانع وہہنا نکتۃ اخری وہی ان کلمۃ المتوحد اشارۃ الی الشہادۃ التی ہی من سنن الخطبۃ کما ذکرہ بعض علماء الحنفیۃ مستدلا بقولہ علیہ السلام کل خطبۃ لیس فیہا

تشهد فهي كاليد الجذماء رواه الترمذي ولكن ضعفه بعضهم بجلال ذاته الجلال العظمة وايضا الهيبة الموجبة للخوف والدهشة وكثيرا ما يطلق على الصفات السلبية نحو ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب والذات مؤنث ويعبر به عن حقيقة الشئ القائم بنفسه لانها صاحبة الصفات القائمة بها ثم اعلم ان الباء تحتمل اربعة معان احدها التعلق بالمتوحد من قولهم توحد زيد بالمال اذا اخذه كله ولم يشاركه فيه احد فالظرف لغو والمعنى الحمد لمن لا شريك له في جلال ذاته والحمد لمن لا شريك له في ذاته الجليلة كقولهم العلم حصول صورة الشئ في العقل بمعنى الصورة الحاصلة وآورد عليهما ان كل شخص منفرد بصفة ثانيها الملابسة والظرف مستقر في موضع الحال من ضمير المتوحد فالمعنى الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابسا بجلال ذاته ثالثها السببية للمتوحد ومعناها كون جلال الذات مقتضيا لكونه واحدا واعترض عليه بانه يمنع عطف الكمال على الجلال وآجيب بانه يريد بالمتوحد الموصوف بالوحدة الكاملة وكمال الوحدة يجوز ان يكون سببا عن جلال الذات وكمال الصفات وان لم يكن اصل الوحدة كذلك رابعها السببية للحمد كقولك حمدته بعطائه وما يقال من ان الحمد لا يكون الا على جميل اختياري فلم يصح بل الكمال كله محمود وكمال صفاته الكمال ضد النقصان والصفات جمع صفة بكسرها واصلها وصف بالكسر حذف الواو وعوض عنها التاء وكمال الصفات هو دوامها وشمولها وعدم وقوفها على نهاية بخلاف صفات المخلوقين وفي هذه الفقرة اشارة الى التوحيد والصفات الثبوتية وهي الحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة لان الصفات اذا اطلقت اريد بها الثبوتية المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته المتقدس المتطهر بالمعاني الثلاثة للتفعل المذكورة في المتوحد والنعوت بالضم جمع نعت بالفتح وهو الوصف وما يوصف به والجبروت بفتحتين مبالغة في الجبر وهو الرفعة والعظمة يقال نخلة جبارة اذا كانت طويلة وايضا القهر لا على سبيل الظلم والمعنى الاول انسب بالمقام وهذه الصيغة للمبالغة كالملكوت بمعنى الملك العظيم والعظموت العظمة الكاملة ثم الظاهر ان صفات الجبروت هي الصفات السلبية والظرف في موضع الحال عن ضمير المتقدس واستعيرت الظرفية لاتصافه بصفات الجبروت لان تلك الصفات تنفي كل نقص عنه فهي له بمنزلة الحصن للملك وفي الحديث القدسي الكبرياء ردائي والعظمة ازاري رواه مسلم وزعم بعضهم ان صفات الجبروت هي صفات

الافعال كالتخليق والترزيق والاحياء والاماتة وقيل اريد بها جميع الصفات الالٰهية وعبر عن الذات بالجبروت مبالغة نحو زيد عدل وقيل نعوت الجبروت اضافة بيانية والعظمة وان كانت نعتا واحدا لكن عدت نعوتا للمبالغة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة وان كانت جائزة لكن ما اخترناه احسن والشوائب جمع شائبة من الشوب وهو الخلط وقد يطلق الشوائب على الادناس وكلا المعنيين جائز ههنا والنقص بالفتح ضد الكمال والسمات بالكسر العلامات جمع سمة بالكسر ففتح واصلها وسم نقل كسر الواو الى السين وعوض التاء عن الواو من الوسم بالفتح وهو وضع العلامة على الشئ من الكي وغيره وفي هذه الفقرة اشارة الى تنزيه الواجب تعالٰى عن كونه جسما وعرضا ومكانيا وزمانيا ونحوها والصلٰوة مصدر كالتصلية من باب تفعيل او اسم وضع موضع مصدر والالف منقلبة عن الواو مفتوحة ولذا كتبت بها وفخمت بالامالة اليها واختلف في معنى الصلوة على اقوال الاول ان اصلها الدعاء بالخير وهذا من العباد ظاهر واما من الله سبحانه فقيل مجاز بمعنى الرحمة لان الدعاء سببها وقيل شبه ارادة الله الخير بطلبه من نفسه الخير له الثاني انها مشتركة بين الدعاء والرحمة فالاول من العبد والثاني من الله سبحانه الثالث ان اصلها الثناء الكامل كما في شرح التاويلات الماتريدية الرابع انها التعظيم وهذا في الدنيا باعلاء ذكره وشرعه وفي الآخرة بتضعيف اجره وقبول شفاعته كذا ذكره ابن الاثير الخامس انها العطف وهو من الله تعالٰى رحمته ومن غيره دعاءه ثم لا يخفى وجه تسمية ذات الركوع والسجود صلوة على هذه الوجوه الخمسة لاشتمالها على الدعاء وثناء الله تعالٰى وتعظيمه السادس ما اختاره ابو علي الفارسي وابن جني وتبعهما الزمخشري من ان اصلها تحريك الصلوين وهما العظمان الظاهران عند راسي الفخذين ثم نقلت الى ذات الركوع لتحرك الصلوين فيها ثم منها الى الدعاء لاشتمالها على الدعاء او لمشاركتها في الخشوع وطعن المحققون كالامام الرازي والقاضي البيضاوي في هذا الاشتقاق لان الصلوة بمعنى الدعاء شائع في اشعار الجاهلية وهم لا يعرفون ذات الركوع بقي ههنا نكات شريفة الاولى جرت عادة المصنفين بالتصلية بعد التحميد اما اولا فلحديث ابي موسى المديني وقد تقدم واما ثانيا فلان ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في الخطب سنة ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والسلف واما ثالثا فللاستعانة على تصنيف الكتاب لان الصلوة سبب لقضاء

الحاجات وكفاية المهمات على ما ثبت بالحديث وتجارب الصلحاء واما رابعا فلقوله عليه الصلوة والسلام من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في الكتاب وهذا وان كان ضعيف الاسناد لكن الحديث الضعيف يعمل به في الفضائل الثانية كرهوا افراد الصلوة بدون التسليم لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فيرد على الشارح انه فعل المكروه والجواب ان الامام المحقق النووي ابطل القول بالكراهية والتسليم في الآية يحتمل الانقياد ولو سلم فلا دلالة على الجمع نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم احاديث في تعليم كيفية الصلوة وهي خالية عن التسليم وكفى به حجة على عدم الكراهة نعم التسليم في نفسه عبادة شريفة كالصلوة الثالثة قيل اراد الشارح صلوة الله سبحانه اذ الاستعلاء لصلوة غيره تعالى على النبي صلى الله عليه وسلم وعندي الدعوى صحيحة لان العبد عاجز عن اداء حق التصلية فطلب الصلوة من الحق سبحانه افضل ولكن الدليل غلط لان على لا توجب الاستعلاء الحقيقي والالم يجز قولك توكلت على الله الرابعة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في العمر مرة عند الطحاوي رحمه الله وكلما ذكر اسمه عند المحققين الا اذا وقع التكرار في مجلس واحد فرخص بعضهم في الترك على نبيه قيل اختار النبي على الرسول لاشعاره بالتعظيم لانه مشتق من النباوة معتل اللام وهو العلو والارتفاع وايضا الارض المرتفعة واعترض عليه بانه خلاف مذهب المحققين ومنهم سيبويه وهولاء على انه مهموز اللام لاجماع العرب على قولهم تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة فالنبي مشتق من النبأ بسكون الباء وهو بمعنى الاخبار او الظهور او من النبأة بسكون الباء وهو الصوت الخفي وكل من المعاني الثلاثة صحيح في النبي لانه مخبر وظاهر الحقيقة وسامع الوحي او منقول عن النبي على فعيل بالهمزة وهو الطريق لانه طريق الى الله سبحانه واجيب بان قولكم ضعيف اما اولا فلان النبي عليه السلام لم يسمع مهموزا مع ان هذا الاعلال في الهمزة من الجائزات لا الواجبات واما ثانيا فلانه سمع النبي صلى الله عليه وسلم اعرابيا يقول يا نبيء الله بالهمزة فنهاه عن ذلك ودفع الاول بان التزام الاعلال غير مسلم وان اشتهر وفي شرح الشافية جاء النبي مهموزا في القراءات السبع والثاني بان الحديث غير صحيح وان رواه الحاكم لان في سنده حمران من غلاة الشيعة ولو سلم فلعل الاعرابي اراد شتقاقه من نبات الارض اذا خرجت منها الى الاخرى وعندي انه اختار النبي

لوجهين احدهما براعة الاستهلال لان المشهور فی لسان المتکلمین بحث النبوة لابحث الرسالة ثانیهما
ان النبی امدح من الرسول عند بعضهم لان الرسول المطلق عرفا علی کل من ارسل بخلاف النبی ولان من ارسله
الله تعالی قد لایکون نبیا کجبریل وعن البراء بن عازب قال قلت اللهم آمنت بکتابک الذی انزلت
وبرسولک الذی ارسلت فنهی النبی صلی الله علیه وآله وسلم عنه وامرنی بان اقول وبنبیک الذی ارسلت
کما فی صحیح البخاری وفی وجه النهی اقوال اخر تطلب من شروحه محمد هذا اشهر اسمائه صلی الله علیه وآله وسلم
وهی قیل تسعة وتسعون وقیل ثلاثمائة وقیل الف ولم یسم بهذا الاسم احد قبله ولکن لما قرب زمان بعثته و
عرف العرب ذلک باخبار اهل الکتاب سمی الناس بعض ابنائهم محمدا رجاء ان یکون هو المؤید بساطع
حججه وواضح بیناته المؤید اسم مفعول من التائید وهو التقویة من الاید وهو القوة کقوله تعالی والسماء
بنیناها باید والسطوع بضمتین الارتفاع یقال سطع الصبح والرائحة والغبار اذا ارتفعت والحجج بالضم فتح
جمع حجة بالضم والتشدید وهی الدلیل المثبت للحق والوضوح بالضم الظهور والبینة الامر الظاهر من قولهم
بان اذا ظهر ثم اطلق علی کل ما یظهر الحق والتانیث بتاویل الآیة او المعجزة او للمبالغة ثم المراد بالحجج و
البینات هی المعجزات الا انها من حیث الغلبة علی الخصم حجة ومن حیث ظهورها بینة ویجوز ان یراد بهما او
باحدهما الدلائل المطلقة ثم فی الضمیرین وجهان احدهما الرجوع الی الحق سبحانه واضافة الساطع الی
الحجج والواضح الی البینات اما بمعنی من او اضافة الصفة الی موصوفها بتاویل الحجج الساطعة والبینات
الواضحة وعلی کلا الوجهین یفید ان معجزات نبینا صلی الله علیه وسلم اعظم من معجزات سائر الانبیاء اذ
اضافة الجمع تفید الاستغراق فمعنی حججه وبیناته جمیع الحجج والبینات ثانیهما الرجوع الی الرسول صلی الله علیه
وسلم واضافة الساطع والواضح حینئذ اضافة الصفة الی الموصوف اما بمعنی من فلا یفید المدح لان کونه
مؤیدا بالحجج التی هی اظهر الحجج الظاهرة علی یده لایفید کون حجته اظهر من حجج الانبیاء
ثم لایخفی ان معجزات نبینا صلی الله علیه وسلم اکثر من معجزات الانبیاء بل کادت ان لاتحصر
وقد جمع فیها مجلدات وان معجزاتهم کانت منهم واحد معجزاته القرآن الباقی الی آخر الدهر
وعلی آله ذکر الآل فی التصلیة علی النبی صلی الله علیه وآله وسلم سنة ماثورة وقد ثبت فی کثیر
من الاحادیث الصحیحة قالوا یا رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کیف نصلی علیک فقال قولوا اللهم

صل علی محمد وعلی آل محمد الی آخر الحدیث اما اکتفاء اہل الحدیث بقولہم صلی اللہ علیہ وسلم فللاختصار او
بارادۃ انہم مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم کنفس واحدۃ فالصلوۃ علیہ صلوۃ علیہم واما ما یروی فی الحدیث من
صلی علی ولم یصل علی آلی فقد جفانی فلم یصح واختلف فی الآل المصلی علیہم فقیل بنو ہاشم وقیل اولاد
وقیل الفقہاء المجتہدون وقیل اتباعہ وہو المختار وعن انس رض قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن آل محمد
قال کل تقی وفی روایۃ کل مؤمن وفی سندہما ضعف وہہنا نکتتان شریفتان الاولی لا یجوز التصلیۃ
والتسلیم علی غیر الانبیاء استقلالا عند المحققین من اہل السنۃ خلافا للروافض فانہم یصلون ویسلمون علی
اہل البیت محتجین بقولہ تعالی اولئک علیہم صلوات من ربہم ورحمۃ وبالسلام علی الاحیاء واہل القبور قلنا
اولا ان بعض الشیعۃ ادعت النبوۃ فی ائمۃ اہل البیت وابتدعوا التصلیۃ والتسلیم علیہم بعد ما لم یعہد عن
السلف فلزمنا خلافہم وثانیا ان ہذا فی عرف السلف من شعار الانبیاء فلزم التخصیص بہم کما لا یجوز
ان یقال فی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عز وجل وان کان عزیزا جلیلا الثانیۃ یحکی فی الحدیث من فصل
بینی وبین آلی بعلی فعلیہ کذا وہو من مفتریات الشیعۃ ویبطلہ الاحادیث الصحیحۃ الواردۃ فی الصلوۃ
مع کلمۃ علی کصلوۃ التشہد وتکلف بعض علماء اہل السنۃ فی جوابہم بوجہین احدہما ان الفصل ہو ترک
علی عند ذکر الآل بعد ذکرہا مع اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہا تفید التاکید فیفوت التاکید بترکہا الثانی
ان کلمۃ علی فی الحدیث مشددۃ الیاء ای من زعم ان اولاد علی رض لیسوا من آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلیہ کذا
واصحابہ جمع صاحب صرح بہ سیبویہ وزعم الشارح فی شرح الکشاف ان جمع فاعل علی افعال لم یثبت
بل الاصحاب جمع صحب بکسر الحاء مخفف صاحب وبسکونہا اسم جمع ثم اہل الحدیث علی ان الصاحب
من رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم او رآہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کالمکفوفین مسلما ثم مات علی الاسلام
وشرط بعضہم طول الصحبۃ نحو ستۃ اشہر وبعضہم الغزاء معہ والصحیح ہو الاول وہہنا بحث وہو ان الشیعۃ
زعموا ان ذکر الاصحاب فی الصلوۃ بدعۃ لم ینقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والجواب عندی بوجہین احدہما
انہم من الآل علی المذہب المختار ولکن لما شاع فی العامۃ تفسیر الآل باہل البیت والاولاد وظہر من الشیعۃ
سب الصحابۃ صرح اہل السنۃ بذکرہم علی التخصیص بعد التعمیم اظہارا للحق الثانی ان الصلوۃ علیہم ماثورۃ

قال اللہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم وتزکیہم بہا وصل علیہم ان صلوتک سکن لہم وعن عبد اللہ بن ابی اوفی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا اتاہ قوم بصدقتہم قال اللہم صل علی آل فلان فاتاہ ابی بصدقتہ فقال اللہم صل علی آل ابی اوفی رواہ البخاری ومسلم ولکن جعلنا الصلوۃ علیہم تبعًا للصلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما تقدم بقی ہہنا بحث وہو ان بعض الفضلاء ذکر فی نکتۃ التصلیۃ ان الصلوۃ علی الآل والاصحاب وسیلۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم والصلوۃ علیہ وسیلۃ الی اللہ تعالیٰ واورد علیہ ان الوسیلۃ ینبغی ان تقدم واجیب بانہا مقدمۃ ذہنًا وان لم تقدم ذکرًا **ھداۃ طریق الحق وحماتہ** الہداۃ والحماۃ بالضم جمع ہادی وحامی من الحمایۃ بالکسر وہو الحفظ وہما نعتان للآل والاصحاب معًا ویجوز ان یکون الہداۃ ہم الآل والحماۃ ہم الصحابۃ علی اللف والنشر **وبعد** بعد ظرف مبنی علی الضم اذا کان المضاف الیہ محذوفا منویا ای بعد الحمد والصلوۃ وہذا الترکیب یذکر للفصل بین الکلامین ولذا یسمی فصل الخطاب واختلف فی اول من قال اما بعد فقیل داود علیہ السلام وفسر بہ قولہ تعالیٰ وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب وقیل یعرب بن قحطان وقیل یعقوب علیہ السلام وقیل سحبان وائل وقیل کعب بن لوی احد اجداد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولعلما ء فی عبارۃ الشرح ابحاث الاول ان الکلام السابق لانشاء الحمد والصلوۃ واللاحق للاخبار وعطف الخبر علی الانشاء غیر فصیح واجیب اولا بانا لا نسلم عدم فصاحتہ مطلقا وثانیا بان المعطوف انشاء لمدح العلم والمختصر وثالثا بان المعطوف علیہ اخبار والاخبار بالحمد والصلوۃ یستلزم المطلوب بہا واورد علیہ ان ذلک فی الحمد مسلم لان الاخبار بالحمد حمد اما الصلوۃ فلیست کذلک اللہم الا ان یراد بعض معانیہا کالتعظیم والثناء ورابعا بانہ عطف القصۃ علی القصۃ ومعناہ عطف مجموع جمل مذکورۃ لغرض علی مجموع جمل مذکورۃ لغرض آخر من غیر ملاحظۃ اخبار او انشاء وہذا جائز اجماعًا البحث الثانی انہ لا معنی لہذہ الفاء بلا ذکر اما واجیب بوجوہ احدہا ان اما متوہمۃ ومعنی التوہم ظن غیر المذکور مذکورا لکون المقام مقام ذکرہ کقول الشاعر ؎ بدا لی انی لست مدرک ما مضی ولا سابق شیئا اذا کان جائیا + بجر سابق علی توہم الباء فی مدرک ثانیہا ان اما مقدرۃ بعد الواو واعترض علیہ اولا بان المقدر فی حکم المذکور ولم یسمع واما بعد فی موقع فصل الخطاب عن العرب واجیب بان صاحب

المفتاح قال فی آخر فن البیان واما بعد فان خلاصة الاصلین ودفع بانا لانسلم ان السکاکی ممن
من یحتج بکلامه لذا خطئوه فی الجمع ولو سلم فلیس الکلمة من کلامه من فصل الخطاب بل للاجمال بعد
التفصیل واذا کانت اما لذلک جاز جمع الواو معها بخلاف ما اذا کانت لفصل الخطاب وثانیا بان الشیخ
الرضی صرح بان تقدیر اما شرط یکون ما بعد الفاء امرا او نهیا وما قبل الفاء منصوبا نحو ربک فکبر
وثالثها ان اما حذفت وعوض عنها الواو بمعنی اما لا للعطف فلا یرد عطف الاخبار علی الانشاء واورد
علیه انه لا مناسبة بینهما حتی یجوز التعویض والجواب ان العطف یفید التفصیل واما قلما تخلو عن معنی التفصیل
وان لم تکن فی ما نحن فیه للتفصیل ورابعها ان الفاء لاجراء الظرف مجری الشرط کما فی قوله تعالی واذ لم
یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم وخامسها ان التقدیر واحضر بعد الحمد والصلوة ما سیاتی فان
المختصر فالامر انشاء معطوف علی الانشاء والفاء للتعلیل وسادسها ان الفاء زائدة اوردت للتنبیه علی ان
کلمة بعد غیر مضافة الی ما بعدها وانها مبنیة علی الضم وسابعها ان الظرف قائمة مقام لما الشرطیة فالمعنی
لما حمدنا وصلینا فان مبنی علم الشرائع البحث الثالث ان ما بعد الواو ثابت سواء وجد الحمد والصلوة
ام لا فلا معنی للتفریع اجیب اولا بان الشرط قد یکون قید المضمون الجملة نحو من یکفر بالایمان فقد حبط عمله وقد
یکون قیدا للاخبار بها نحو من کفر فان الله غنی عن العلمین وما نحن فیه من القسم الثانی وثانیا بان المراد هو البعدیة
بحسب الرتبة وثالثا بان التقدیر وبعد فنقول کذا او فاعلم کذا فان مبنی علم الشرائع والاحکام المبنی
بالفتح ما بنی علیه غیره والشرائع جمع شریعة وهی فی اللغة الطریق وفی عرف المسلمین دین الاسلام وقد
یسمی کل مسئلة من الدین شریعة وعلیه یبنی قوله علم الشرائع والحکم فی عرف علماء الشرع خطاب الله
المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر ولهم فی تفسیر هذا التعریف وجهان احدهما مصطلح اصول
الفقه وهو ان الحکم هو الایجاب والتحریم والندب والکراهة والاباحة ای جعل الفعل واجبا او حراما او مندوبا
او مکروها او مباحا والخطاب فی تعریفه هو الکلام الموجه للافهام والاشعری یرید به الکلام النفسی الازلی
وقولهم بافعال المکلفین احتراز عن الخطاب المتعلق بذاته تعالی وصفاته وتنزیهاته نحو لا اله
الا الله ان الله سمیع بصیر لیس کمثله شیء وقولهم بالاقتضاء والتخییر احتراز عن القصص المتعلقة
بافعال المکلفین کقصة موسی علیه السلام وفرعون او الاخبار المتعلقة بها نحو والله خلقکم وما تعملون
ثم الاقتضاء هو الطلب فان کان الحکم طلب الفعل مع المنع عن الترک فهو الایجاب او بدون المنع فهو الندب

١٢

وان كان طلب الترك مع المنع عن الفعل فالتحريم او بدون المنع فهو الكراهة والتخيير هو الاباحة الثاني
مصطلح فروع الفقه وهو ان الحكم كون الفعل واجبا او حراما او مندوبا او مكروها او مباحا وهو الذي فسروا
الخطاب بما خوطب به ثم الظاهر ان المراد بعلم الشرائع والاحكام هو اصول الفقه وفروعه لانها اشهر
بهذا الاسم الاول او بعلم الاحكام وفروعه وقال بعضهم المراد بعلم الشرائع جميع العلوم المنسوبة الى الشرع
من التفسير والحديث وبعلم الاحكام اصول الفقه وفروعه وزعم بعضهم ان المراد بعلم الشرائع اصول الفقه
ثم لا يخفى كون علم الكلام مبنى لهذه العلوم لان هذا العلم يفيد معرفة الله سبحانه وصفاته بالدلائل ولا شك
ان من لم يعرفه لم يعرف الانبياء ولا القرآن ولا الحديث ولا اصول الفقه وفروعه واساس قواعد
عقائد الاسلام الاساس بالفتح اصل الجدار والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الاساس وايضا
الخشبة التي يركب عليها خشبات الهودج وفي اصطلاح العلماء القضية الكلية التي يستخرج منها الاحكام
الجزئية والعقائد جمع عقيدة وهي القضية التي يصدق بها وقد تطلق على نفس التصديق وفي تفسير
هذه الفقرة وجوه احدها لنا وهو ان القواعد بالمعنى الاصطلاحي فقواعد العقائد نحو قولك كل نقص منفي
عن الواجب تعالى فهي قضية كلية يعرف منها عقائد جزئية من ان الواجب ليس بجسم ولا عرض ولا مكاني
وعلم الكلام اساس لتلك القواعد لانه يجمعها ويقيم البراهين عليها الثاني ان المراد بالقواعد هي القضايا الكلية
التي يتوقف دلائل العقائد عليها من مباحث الوجود والعدم والوجوب والامكان والعلة والمعلول و
الاعراض والجواهر والكلام اساس لتلك القواعد لانها مبرهنة فيه الثالث ان المراد بالقواعد معناها
اللغوي وهو الاساس وعقائد الاسلام هي مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة وحرمة الخمر واساس
تلك العقائد هو اصول الفقه والكلام اساس اصول الفقه واعترض عليه بان المتبادر من العقائد هي العقائد
المبنية في الكلام سيما في مقابلة علم الشرائع والاحكام الرابع ان اساس العقائد هي نصوص الكتاب و
السنة وعلم الكلام اساس الكتاب والسنة اما المقدمة الثانية فقد مر بيانها واما المقدمة الاولى فان العقائد
قسمان قسم لا يستقل العقل باثباته كعذاب القبر والحوض والصراط والشفاعة وتوقفه على النصوص
ظاهر وقسم يستقل باثباته كوجود الواجب ووحدته وعلمه وقدرته وحدوث العالم وهو وان لم
يكن موقوفا على النصوص من حيث الاثبات لكنه موقوف عليها من حيث الاعتبار بها فان المسائل
العقلية التي لا يشهد الشرع بحقيتها غير معتبرة في العقائد واعترض عليه بان العقائد جزء من الكلام

فيلزم ان يكون العقائد اساسا لنفسها واجيب بان العقائد بحسب اعتقادها موقوفة على الكتاب والسنة الموقوفين على العقائد بحسب ثبوتها فباختلاف الحيثية لا يلزم الدور الخامس ان اساس العقائد هي ادلتها التفصيلية كقولك الاجسام لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة وعلم الكلام اساس الادلة لان المتاخرين جعلوا مباحث النظر الذي يعرف منه صحة الدليل وفساده جزء من الكلام واعترض عليه بوجهين احدهما ان مباحث النظر هي مباحث القول الشارح والقياس فيلزم ان يكون المنطق اساس عقائد الاسلام واجيب بانهم قرروها على غير نهج المنطقيين فهو فن مغاير للمنطق وثانيهما انه انما يفيد مع كلام المتاخرين وهذا المختصر لانه خال عن مباحث النظر واجيب بان المطلوب الترغيب في العلم ومدح الكلام كيفما كان كاف فيه وقرر بعض المحققين كون الكلام اساس الادلة بان في الكلام يبين هذه الادلة ويدفع ما فيها ويرد عليها وهذا احسن السادس ان المراد بالقواعد هي المسائل الاصولية لان استنباط العقائد من النصوص يتوقف عليها كقولك الامام الامن قريش لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الائمة من قريش والالف واللام على الجمع يبطل الجمعية ويفيد الاستغراق كما في اصول الفقه وعلم الكلام اساس لاصول الفقه واعترض عليه بان العقائد بعض من الكلام فيلزم الدور واجيب بان العقائد يتوقف على الاصول من حيث الاعتقاد والاصول يتوقف على العقائد من حيث ذات العقائد هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام كلاهما اسمان لهذا العلم ولكن الثاني اشهر ولذا خصصه بالوسم والموسوم هو المشهور بعلم بعلامة واختار الموسوم على المسمى لئلا يتوهم كون التسمية مختصة بالكلام وسيذكر الشارح وجه التسمية بها المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام المنجي المخلص من الافعال مخففا ومن التفعيل مشددا والغياهب جمع غيهب وهو الظلمة يقال فرس غيهب شديد السواد والشكوك بالضم جمع شك وهو التردد في التصديق بلا ترجيح احد الطرفين والظلمات بضمتين جمع ظلمة بالضم والوهم قوة دماغية تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات كشجاعة زيد ومن غلطه حكمه في الالهيات كحكمه في الجسمانيات كاثبات الجهة والمكان للواجب سبحانه والاضافتان من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء ولما كان الشك اعظم فسادا من الوهم واكثر وقوعا اختار له الغياهب وجمع الكثرة في لفظي الغياهب والشكوك بخلاف الوهم لان الجمع بالالف والتاء على افعال من ابنية القلة كما في المفصل وان المختصر المسمى بالعقائد للامام بالكسر بمعنى مفعول

كلبا من معنى لبوس من امه اذا تبعه وقال بعضهم يستوي فيه الواحد والجمع لقوله تعالى وجعلنا للمتقين اماما

الهمام بالضم الرجل العظيم الهمة وقيل من يقصده الناس لحوائجهم من الهم بمعنى القصد وقيل هو الرئيس الشجاع الجواد وقيل الملك العظيم فعلى هذا فيه اشارة الى ان فتواه ينفذ في العلماء لا يخالف كحكم الامير في رعيته

قدوة علماء الاسلام اى مقتداهم والقدوة بالضم من يقتدى به غيره كالاسوة معنى وبناء نجم الملة والدين النجم الكوكب والملة والدين واحد الا انه ملة من حيث يجتمع عليه الناس او من حيث انه يجمع في الكتب يقال امللت الكتاب اى جمعته او كتبته ودين من حيث انه يطاع من قولهم دان له اى اطاعه

عمر بن محمد النسفي يكنى ابا حفص تولد سنة احدى وستين واربعمائة وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة بسمرقند كان زاهدا متقيا له تصانيف في الفقه والحديث وله المنظومة في الفقه وطلبة الطلبة في اللغة وهو احد مشائخ صاحب الهداية ومن العجائب انه دق باب الزمخشري صاحب الكشاف فقال من بالباب قال عمر قال انصرف قال عمر لا ينصرف قال اذا نكر صرف ونسف بلدة من تركستان وتسمى نخشب وطولها ثمان وتسعون وعرضها تسع وثلاثون وهو من المجتهدين في فروع الحنفية ومن اتباع الامام ابي منصور الماتريدي في الاصول

اعلى الله درجته الاعلاء الرفع والدرجة المرتبة العالية ولاهل الجنة درجات بعضها فوق بعض على حسب مراتب تقواهم وفي الحديث في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والارض رواه الترمذي في دار السلام هي من اسماء الجنة قال الله تعالى لهم دار السلام عند ربهم وفي التسمية وجوه احدها ان اهلها في سلامة عن كل مكروه وثانيها ان الحق سبحانه يسلم عليهم فعن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة رواه محيي السنة ثالثها ان الملائكة تسلم عليهم لقوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم رابعها ان بعضهم يسلم على بعض لقوله تعالى تحيتهم فيها سلام خامسها ان معناه دار الله تعالى سميت به تشريفا كبيت الله فان السلام من اسماء الله تعالى لانه سالم عن كل عيب وقال الزجاج لان الناس سالمون عن ظلمة واصله مصدر وصف به للمبالغة وانما خص هذا الاسم بالاضافة للدلالة على سلامة اهل الجنة يشتمل خبر ان من هذا الفن بيان درر وغرر قدم للسجع على غرر الفوائد الغرر

بضم ففتح جمع غرة بالضم والتشديد وغرة كل شيء فضله وايضا بياض في جبهة الفرس يعد من علامات
البركة والفوائد جمع فائدة وهي ما يكتسب من مال وعلم فغرر الفوائد افاضلها او مناه الفوائد التي هي
في الفوائد كالغرة في الفرس والاضافة كلجين الماء ودرر الفرائد الدرر بضم ففتح جمع درة بالضم
والتشديد وهي اللؤلؤة والفرائد جمع فريدة وهي اللؤلؤة الكبيرة لانفرادها في الصدف والاضافة
كشجر الاراك في ضمن فصول حال من الغرر والدرر وضمن الشيء بالمنه والفصول بالضم جمع
فصل وهو الكلام التام الذي لا يتصل بما قبله وما بعده وكثيرا ما يطلق على الكلام الفاصل بين الحق
والباطل وكلا المعنيين جائز هي للدين قواعد واصول الجملة نعت لاصول واثناء نصوص
عطف على ضمن والآثار بالفتح جمع ثني بفتحتين كعصا وهو الوسط والنصوص بضمتين جمع نص
بالفتح وهو في اللغة الاظهار والشيء الظاهر وفي عرف الشرع كلام الشارع لان حقيقته ظاهرة و
خصه علماء اصول الفقه بما يكون دلالته واضحة على المعنى الذي يساق لاجله وقد يسمى كل كلام واضح
الدلالة نصا فمراد الشارح من النصوص اما ما اقتبسه المصنف من آية كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء او حديث كقوله والخلافة ثلاثون سنة واما جميع كلام المصنف
لصراحته ووضوحه هي لليقين جواهر وفصوص الجملة صفة لنصوص واليقين العلم الذي
لا يقبل الزوال والجواهر الاحجار النفيسة كالياقوت والزمرد واللؤلؤ والفصوص بالضم جمع فص
بالفتح وهو ما يركب في حلقة الخاتم وقد جرى العادة بكونه من النفائس فالحاصل مدح النصوص بكونها
شريفة القدر في افادتها اليقين مع غاية من التنقيح والتهذيب حال من الضمير في يشتمل
ومن لبيان الغاية والتنقيح في اللغة اخراج المخ من جوف العظم وتنقيح الشجرة قطع شوكها
وغصانها الخالية عن الفائدة والمراد هنا تجريد المطلوب عن الزائد والتهذيب اصلاح الشيء
وايضا جعله خالصا عما لا يليق به ونهاية من حسن التنظيم والترتيب التنظيم في
اللغة جعل اللآلي في السلك وفي الاصطلاح تركيب الالفاظ الفصيحة او مطلقا والترتيب
وضع اشياء مخصوصة بحيث يقع كل واحد منها في المقام اللائق به واما قوله وضع كل شيء
في مرتبته فمشكل فحاولت اي اردت وهو جزاء شرط محذوف اي اذا كان كذلك ان
اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته بكسر الضاد اي مشكلاته الشديدة ومن

قولهم اعضل المرض الطبيب اذا اعجزه عن العلاج واعضله الامر اذا اشتد عليه واعضلت المرأة اذا اعسر
ولادتها ويشر مطوياته النشر الاظهار من حد ضرب ونصر والطى اللف اى يظهر ملفوفاته ويظهر
مكنوناته اى مستوراته مع توجيه للكلام حال من فاعل اشرح او فاعل نفصل والتوجيه جعل
الكلام متوجها الى المطلوب او استخراج وجه من وجوه صحته فالمراد بالكلام على الاول كلام الشارح
وعلى الثانى كلام المصنف فى تنقيح ظرف للتوجيه وتنبيه على المرام فى توضيح التنبيه آگاه كردن
والمرام المطلوب ظرف من الروم بالفتح وهو الطلب والتوضيح روشن كردن من الوضح بفتحتين
بياض الصبح والقمر وتحقيق للمسائل غب تقرير الغب بالكسر والتشديد ظرف بمعنى عقيب اى
بعد تقرير كلام المصنف والعلماء فان الشارح قد يذكر كلامهم ثم يحق ما هو الحق عنده وتدقيق
للدلائل اثر تحرير التدقيق باريك كردن وفى الاصطلاح ترك المسامحة واستخراج الخفايا التى يعسر
فهمها وقال بعضهم التحقيق اثبات المسائل بالدلائل والتدقيق اثبات مقدمات الدلائل ودفع ما يرد عليها
والاثر بالكسر ظرف بمعنى عقيب ايضا وتحرير الكتاب تحسين عبارته او كتابته قال بعضهم التحرير تخليص
العبارة عن الزوائد الحابسة لها عن الفهم كاعتاق العبد وتفسير للمقاصد بعد تمهيد التفسير الايضاح
والكشف والتمهيد گستردن وفى الاصطلاح ايراد الكلام الذى يتوقف عليه المقصود وتكثير للفوائد
مع تجريد اى حذف الزوائد وقد ذكر الشارح اسماء كتب اصولية لبراعة الاستهلال كالتنقيح والتهذيب
والتوضيح والمقاصد والتجريد طاويا حال من فاعل حاولت او اشرح والطى پيچيدن كشح المقال
الكشح الجنب وطى الكشح مجاز عن الاعراض عن الاطالة والاملال الاطالة دراز كردن والاملال در
ملال افگندن ويجوز ان يكون الملال من الطول او الاختصار الشديد ومتجافيا اى متباعدا عن
طرفى الاقتصاد اى التوسط الاطناب والاخلال مجموعها بدل عن طرفى الاقتصاد والاطناب
تطويل الكلام فوق الحاجة والاخلال اختصاره بحيث يخل بفهم المطلوب والله الهادى الى سبيل
الرشاد تعريف الخبر للحصر والرشاد بالفتح الاهتداء والمسئول لنيل العصمة والسداد النيل بالفتح
الادراك والعصمة بالكسر ان يحفظ الله سبحانه العبد عن السوء والسداد بالفتح الاستقامة على الحق فى
الاعتقاد والقول والعمل وهو حسبى الحسب الكافى بمعنى المحسب من احسبه اذا كفاه بدليل انه لا يكتسب
التعريف بالاضافة يقال هذا رجل حسبك ونعم الوكيل المدبر لحاجات الخلائق وقيل الحافظ

وقيل من يتوكل المحتاج عليه وزعم راس المعتزلة ابوموسى بن صبيح انه اطلاق اسم الوكيل على الله سبحانه لاستدعائه موكلا وهو محجوج بالقرآن ودليله باطل لما ذكرنا من معانيه ثم اعلم ان لعلماء البيان في هذا العطف بحثا وهو ان عطف الانشاء على الاخبار غير فصيح عند جمهورهم لان العطف يقتضي التلاؤم وبين الاخبار والانشاء كمال الانقطاع فلا يجوز عطف نعم الوكيل على هو حسبي ولا على حسبي مولا يحسبني لان يحسبني ايضا خبر والجواب عندي بوجهين احدهما انا لا نسلم عدم جواز العطف بين الانشاء والاخبار فان جمعا من البيانيين جوزوه ولو سلم عدم فصاحته في بعض المواضع لعدم تلاؤم المضمونين فلا نسلم ذلك في كل موضع كما فيما نحن فيه ولذلك استحسنوا قولهم زيد يعذب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق ووصفه الشارح في شرح الكشاف بالدقة والحسن الثاني انا لا نسلم ان المدح انشاء وان اشتهر وذلك لانه يحتمل الصدق والكذب فانك اذا قلت في رجل سوء نعم الرجل كان كذبا قطعا ويعضده ما روي ان اعرابيا بشر بابنته وقيل نعم الولد فقال ما هي بنعم الولد وان اردنا رعاية ما اشتهر قلنا انشاء من وجه واخبار من وجه كما قيل في الحمد لله فيجوز العطف من حيث انه اخبار وبالجملة قد وقع هذا العطف في القرآن كقوله تعالى فحسبهم جهنم وبئس المهاد وقوله تعالى مأواهم جهنم وبئس المهاد وفي الحديث الصحيح فمن ذلك توكلت على الحي الذي لا يموت واستدفعت الشر بلا حول ولا قوة الا بالله حسبي الله ونعم الوكيل رواه المجد اللغوي ومن ذلك قوله عليه السلام حسبي الله ونعم الوكيل امان كل خائف رواه ابو نعيم واما حمل الامثلة التي ذكرنا على التاويلات البعيدة فتكلف بارد لا حاجة اليه ثم للفضلاء في تصحيح هذا العطف توجيهات احدها ان قوله هو حسبي لانشاء التوكل لا الاخبار بانه كاف واورد عليه انه يشكل عطفه على ما قبله فان اجيب بانه عطف على قوله والله الهادي وهو انشاء اشكل عطفه على ما قبله واما الايراد عليه بان انشاء الكفاية لله سبحانه ليس مقدورا للعبد فقوله هو حسبي لا يجوز ان يكون انشاء فضعيف اذ المقصود انشاء التوكل لا احداث صفة لله تعالى ثانيها انه عطف القصة على القصة بلا ملاحظة خبرية ولا انشائية وعندي فيه بحث لان هذا التاويل يسوغ جواز العطف بين الانشاء والاخبار في كل موضع فلا يبقى النزاع في جوازه الا لفظيا بل المحقق ان عطف القصة انما يعتبر حيث كان كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة فيعتبر عطف مضمون المجموع على مضمون المجموع كما ذكروه في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات في اول البقرة فقالوا المجموع قوله وبشر الى قوله خالدون عطف على مجموع قوله فان لم تفعلوا الى الكافرين فهو عطف قصة المؤمنين على قصة الكافرين ثالثها تقدير المبتدء في المعطوف والمعنى هو مقول

١٨

في حقه ثم الوكيل فتكون الثانية خبرية كالاولى ثم ان الشارح قدم على شرح المتن مقدمة في موضوع الكلام
وغايته ووجه تسميته فقال واعلم خطاب عام ان الاحكام الشرعية اراد بالحكم النسبة الجزئية اى اسناد
امر الى آخر بايجاب وسلب وهو المعنى الذى يكون العلم به تصديقا والشرعية ما يستفاد من الشرع سواء كان
موقوفا على الشرع لكون الاجماع حجة والصلوة فريضة اولا كوجود الواجب ووحدته فانه غير موقوف على الشرع
ولكن الاطمينان الكامل في امثاله انما يحصل بمطابقة اخبار الشارع منها ما يتعلق بكيفية العمل خبر ان
ومن تبعيضية ومن زعم ان الجزء ما يتعلق فقد اخطأ لان المقصود بالاخبار هو التقسيم واريد بالعمل افعال العباد
والتفسير بافعال المكلفين قاصر اذ يخرج ما يتعلق بكيفية فعل الصبى كصحة اسلامه وصلوته وكيفية العمل هي
الاعراض الذاتية له من الوجوب والندب والحرمة والكراهة والصحة والفساد ثم اعلم ان تعلق النسبة الشرعية
بكيفية العمل يحتمل معنيين احدهما الربط بين المحكوم والمحكوم عليه بان يجعل العمل موضوعا ويحمل عليه ما يشتق
من الكيفية كقولك زكوة الفطر واجبة وهبة المشاع فاسدة واورد عليه بانه لا يصح الربط في قوله ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد لان الاعتقاد علم بسيط واجيب بتاويل الاعتقاد بالمعتقد ثانيهما مطلق الارتباط
باى وجه كان تبقى ههنا بحث وهو ان عبارة شرح المقاصد خالية عن لفظ الكيفية وقال الاذكيا عبارة
هذا الشرح اولى اما على الوجه الاول فلان فيها اشارة الى ان موضوع الفقه العمل واما على الوجه الثانى فلان
تلك الاحكام لا تتعلق بالعمل من حيث كيفياتها من الوجوب والحرمة والصحة والفساد واما الاحكام الاعتقادية
فهى متعلقة بنفس الاعتقاد وتسمى عملية لتعلقها بالعمل وفرعية لتفرعها على علم الاصول الاعتقادية
كقولك الوتر واجب والضمير للموصول وذكر مع تانيث عملية وفرعية نظرا الى اللفظ والمعنى اذ المراد بها
هى الاحكام وفى بعض النسخ تسمى بالتاء الفوقية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية و
اعتقادية كقولك عذاب القبر حق والعلم المتعلق بالاولى تسمى علم الشرائع اى بالاحكام
المتعلقة بكيفية العمل والمراد بالعلم الادراك ولا شك ان الادراك المتعلق بالنسبة الخبرية تصديق فمعناه
ان التصديقات المتعلقة بكيفية العمل هي علم الشرائع والاحكام اى الاحكام العملية لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع لان العقل لا يستقل بمعرفة مسائل الصلوة والصيام ونحوها وهذا وجه تسميتها
بعلم الشرائع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اى الى الاحكام العملية وهذا
بحسب غلبة الاستعمال وهذا وجه التسمية بعلم الاحكام وبالثانية اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة

بالاعتقاد ويسمى علم التوحيد والصفات وفي بعض النسخ والثانية بخلاف الباء فيكون من العطف على
معمولي عاملين مختلفين وفي جوازه خلاف فمنعه بعضهم مطلقا وجوزه قوم مطلقا والمختار جوازه اذا كان المقدم مجرورا
كعبارة الشرح لما ان ذلك اي توحيد الحق سبحانه وصفاته اشهر مباحثه واشرف مقاصده ولما كان
بعض العلماء ينكر علم الكلام ويقول هو بدعة لحدوثه بعد زمن السلف الصالح وفي الحديث كل بدعة ضلالة رواه
مسلم اجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين من بيانية والصحابة جمع صاحب
هو مؤمن صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو ساعة ومات على الايمان والتابع من صحب الصحابي وقد ورد في
شرفه الحديث لا تمس النار مسلما رآني او رأى من رآني رواه الضياء المقدسي لصفاء عقائدهم متعلق
بمستغنين ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقرب العهد اي قرب زمانهم بزمانه عطف على البركة
بيانا بحال التابعين على اللف والنشر وضمن القرب معنى الاتصال ولذا وصل بالباء فلا يرد ان صلة القرب من
لا الباء وهذا وجه الاستغناء عن تدوين الفقه بقوله ولقلة الوقائع عطف على صفاء والوقائع الامور المحوجة
الى السؤال عن العلماء وذلك لانهم كانوا قانعين عن الدنيا بقليل فلا يشتغلون بالمعاملات الكثيرة حتى
تكثر الوقائع والاختلافات في المسائل لعلمهم بما هو الحق والخصومات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات
التمكن القدرة يوصل بمن يقال مكن منه على والثقات جمع ثقة بالكسر وهو من يعتمد على قوله وصله مصدر بمعنى
الاعتماد وقد كانت صغار الصحابة يرجعون الى كبارهم والتابعون الى الصحابة مستغنين خبر كانت عن
تدوين علمين التدوين الجمع والعلمان العلم الاعتقادي والعلم العملي وترتيبهما ابوابا وفصولا حال او
مفعول ثان على تضمين الترتيب معنى الجعل وتقرير مقاصدهما مسائلهما فروعا واصولا الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين متعلق بالاستغناء ونهاية له والفتن بالكسر جمع فتنة واراد بها حدوث المعتزلة و
الروافض والجبرية والبغي الظلم على ائمة الدين العلماء وذلك ما جرى عليهم من الحجاج بن يوسف ثم
زمن الخلفاء العباسية من القتل والضرب ليعترفوا بان القرآن مخلوق ويجوز ان يراد بالفتن والبغي خروج
الناس على عثمان رض وعلي رض ولكن التدوين وقع بعده بدهر طويل وتركهم ما يحتاج اليه في الدين لا لانهم اللهم
الا ان يقال انه كان سد الحاجة ولم يكن شديدة وانما كملت بعد انقراض الصحابة وعظماء التابعين فمائل
وظهر اختلاف الآراء حتى حدث اثنان وسبعون فرقة والآراء جمع رأي بعد القلب والميل الى البدع
بكسر ففتح جمع بدعة بالكسر وهو كل ما حدث في الدين بعد زمن الصحابة بلا حجة شرعية والاهواء جمع هوى

وہو میل النفس الی ماتشتہی بلا تجویز شرعی وہذا وجہ الحاجۃ الی تدوین الکلام ثم اشار الی وجہ الحاجۃ الی تدوین العملیات بقولہ وکثرت الفتاوی جمع فتوی وہو جواب السائل عن العلم والواقعات والرجوع الی العلماء فی المہمات فاشتغلوا جزاء شرط محذوف بالنظر ہو الفکر الذی یطلب بہ علم او غلبۃ ظن کذا عرفہ القاضی الباقلانی والاستدلال ہو اقامۃ الدلیل علی المدعی والاجتہاد صرف الجہد الی الطاقۃ فی طلب حکم شرعی والاستنباط استخراج الاحکام الخفیۃ فی الآیات والاحادیث وتمہید القواعد والاصول التمہید گستردن قیل عطف عام علی خاص وقیل تفسیری وکثیرا ما یستعملہ الشارح علی ان الخطب من مواقع التکریر وترتیب الابواب والفصول وتکثیر المسائل بادلتہا وایراد الشبہ بضمتین جمع شبہۃ بالضم وہی ما یوردہ المخالف فی مقابلۃ الحق سمی بہا لانہا توجب اشتباہ الحق بالباطل باجوبتہا وتعیین الاوضاع والاصطلاحات عطف تفسیر للاوضاع اراد وضع الالفاظ للمعانی الشرعیۃ کالنص والظاہر والمجمل والمفسر والعلۃ والنقض والمعارضۃ وتبیین المذاہب والاختلافات وسموا ما یفید اورد علیہ ان الفقہ نفس معرفۃ الاحکام لا ما یفید تلک المعرفۃ واجیب بوجوہ احدہا ان العلم یطلق تارۃ علی التصدیق بالمسائل وتارۃ علی المسائل والمعرفۃ بالتعریف المشہور ہو الاول وفی الشرح ہو الثانی ثانیہا ان المراد الاحکام الجزئیۃ والفقہ ہو علم الاحکام الکلیۃ وہو یفید معرفۃ الاحکام الجزئیۃ کمعرفۃ وجوب صلوۃ زید من العلم بوجوب الصلوۃ مطلقا وقد یستدل بما اصطلح علیہ بعضہم من استعمال المعرفۃ فی الجزئیات ثالثہا الحمل علی التغایر الاعتباری کقولک علم زید یفیدہ صفۃ کمال رابعہا ان المعرف ہو ملکۃ الاستنباط والاستحضار فان العلم قد یطلق علیہا معرفۃ الاحکام العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ المعرفۃ ترادف العلم عند اہل اللغۃ والمراد بالحکم اسناد امر الی آخر ایجابا وسلبا وانت تعلم ان العلم بہذا الاسناد تصدیق بالقضایا الشرعیۃ المتعلقۃ بکیفیۃ العمل تصدیقا حاصلا من الادلۃ التفصیلیۃ وہی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس

وانما ترک الشارح قید الشرعیة اعتمادا علی ما سبق من جعل الاحکام الشرعیة مقسما فخرج بقید الشرعیة العلم بالقضایا العقلیة نحو کل متحرک حادثة وخرج بالعملیة العلم بالاحکام الشرعیة الاعتقادیة نحو الواجب عالم بالجزئیات وخرج بالادلة علم جبریل والرسول علیهما السلام فانه بالضرورة لا بالاستدلال کذا قیل وفی اطلاق علم الرسول نظر اذ المختار انه قد یجتهد وعلم المقلد لانه حاصل بقول المجتهد لا بالادلة الاربعة والفقیه عندهم هو المجتهد فقط وقد یزعم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام فلا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام التی استخرجها المجتهد عن ادلتها وهذا وهم بل هو متعلق بالمعرفة وخرج بالتفصیلیة العلم بوجوب الشیٔ عند وجود المقتضی وبعدم وجوبه عند عدم المقتضی فان هذا العلم الاجمالی لا یسمی فقها **بالفقه** هو فی اللغة العلم مع الحذاقة فی العمل وکذا فی الاصطلاح ولکن متعلقه فی اللغة عام وفی الاصطلاح خاص قد لو قال بفروع الفقه لکان احسن للمقابلة ولکنه اراد التنبیه علی ان المتبادر من الفقه اذا اطلق هو فروعه وفی هذا التعریف بحث مشهور وهو ان المراد بالاحکام اما جمیعها واما بعضها المعین کالنصف والثلث واما بعضها المبهم وان قل واما اکثرها والکل باطل اما الاول فلان الامام اباحنیفة رح لم یعرف الدهر ووقت الختان والامام مالک بن انس رض سئل عن ست وثلاثین مسئلة فقال لا ادری واما الثانی فلان کمیة الاحکام مجهولة فلا یعرف لها نصف ولا ثلث واما الثالث فلانه یلزم ان یکون من عرف مسئلة او مسئلتین من الدلیل فقیها وهو خلاف الاجماع واما الرابع فلان الاکثر ما زاد علی النصف فحیث جهل النصف جهل الاکثر واجاب ابن الحاجب بان المراد جمیع الاحکام ومعنی العلم بها التهیؤ له ودفع بان التهیؤ البعید حاصل لغیر الفقیه والقریب غیر مضبوط واجیب بان التهیؤ هو ملکة استخراجها وهی مضبوطة بالوجدان وهذا الاشکال یرد علی تعریف اکثر العلوم والجواب الجواب **ومعرفة احوال الادلة** عطف علی ما یفید او علی معرفة ویؤید الاول التخلص من التکلفات والثانی تطابق الفقرات والمراد بالادلة الشرعیة وهی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس واستغنی عن التقیید بها لما سبق عند تقسیم الاحکام ولذلک لم یقید الاحکام بالعملیة اجمالا منصوب علی انه مصدر ای معرفة اجمالیة فی افادتها الاحکام باصول الفقه ای معرفة واقعة فی افادة الادلة والاحکام وهو احتراز عن معرفة احوال الکتاب والسنة من حیث التعریف والاعراب والبلاغة ولنذکر التمثیل للادلة الاجمالیة والتفصیلیة لینکشف علی المبتدی ماهیة التعریفین فنقول الادلة الشرعیة اربعة الکتاب والسنة

والاجماع والقياس ويذكر في اصول الفقه احوالها اجمالا ولنذكر منها احوال الاسبعة فالاول من احوال القرآن وهو ان القرات الشاذة المروية من الرجال الثقات يعمل بها لانها لاتنزل عن درجة الحديث الصحيح الثاني من احوال الحديث وهو ان راويه اذا عمل بخلافه كان ذلك طعنا في صحته او دليلا على انه منسوخ او مصروف عن الظاهر لان الاعتماد في صحته كان على الراوي الثالث من احوال القرآن والحديث معا وهو ان الامر للوجوب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الا اذا قام قرينة على عدم الوجوب كالاباحة في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا الرابع من احوال الاجماع وهو انه حجة يجب العمل بها كالآيات والاخبار كقوله عليه السلام لايجتمع امتي على الضلالة الخامس منها ايضا وهو ان الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم لان الاجماع حجة مطلقا السادس من احوال القياس وهو انه حجة لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار السابع منها ايضا وهو ان القياس الخفي اذا كان قويا يرجح على القياس الجلي لان القوة ترجحه فهذه معرفة اجمالية للادلة ثم ان الفقيه المجتهد يستخرج من هذه المجملات ادلة تفصيلية على الاحكام العملية فمن الاول قول ابي حنيفة واصحابه ان التتابع في صيام كفارة اليمين شرط لقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات ومن الثاني قولهم اذا ولغ الكلب في الاناء يطهر بالغسل ثلاثا واما حديث ابي هريرة رض في غسله سبعا ففيه ان ابا هريرة كان يكتفي بالثلاث فالحديث غير صحيح او منسوخ او محمول على الندب ومن الثالث قولهم استماع القرآن واجب لقوله تعالى اذا قرئ القرآن فاستمعوا وليس ندبا كما قيل ومن الرابع ان حد الشرب ثمانون للاجماع ومن الخامس ان المتعة حرام لان الاجماع المتاخر على حرمتها يرفع الخلاف لعبد الله بن عباس رض ومن السادس ان الافيون حرام قياسا على الخمر لان السكر علة لحرمة الخمر وهو موجود في الافيون ومن السابع ان سؤر سباع الطير نجس قياسا على سباع البهائم وذلك قياس ظاهر والقياس الخفي المسمى بالاستحسان يدل على انه طاهر لان الطائر يشرب بالمنقار وهو عظم والاول ضعيف لان نجاسة السور لنجاسة اللعاب سباع البهائم

تشرب بلسانها الاسباع الطير وانما اطنبنا تسهيلا على المبتدی واللہ اعلم ومعرفة العقائد عطف على معرفة او على الاحكام واريد بالعقائد الاحكام الشرعية التی يقصد منها الاعتقاد فقط كقولنا الله تعالى قادر على كل ممكن احترازا عما يقصد به العمل كقولنا زكوة الفطر واجبة عن ادلتها متعلق بمحذوف ای معرفة صادرة عن الادلة وفيه اشارة الى ان معرفة المقلد لا يسمى كلاما وقيد الجمهور الادلة بالقطعية لان اتباع الظن فی العقائد مذموم ولكن فيه بحثان الاول انه قد يجمع الادلة الظنية فتقييد القطع بالمدرس فلا يكون ايراد الادلة الظنية لهذا الغرض من باب اتباع الظن الثانی ان العقائد قسمان فقسم لا بد فيه من تحصيل اليقين كوجود الواجب ووحدته وقسم ظنی لا يمكن فيه تحصيل اليقين كفضيلة الرسل على الملك فلا باس فيه باتباع الظن لاجماعهم على ايراد هذا القسم فی كتب العقائد فما يقع فی كلام بعض المتكلمين من اسقاط الادلة الظنية عن الاعتبار فليس بموجه فاحفظه بالكلام ثم ذكر فی وجه التسمية سبعة وجوه فقال لان عنوان مباحثه عنوان الشئ اوله الدال على آخره او ظاهره الدال على باطنه وعنوان الكتاب ما يكتب عليها بعد لفها وعنوان المباحث ما يقدم عليها من قولهم الباب فی كذا الفصل فی كذا كان فی كتب القدماء قولهم الكلام فی كذا وكذا و لان مسئلة الكلام ای كلام الله سبحانه من بحث قدمه وحدوثه كان ذكر نظرا الى المضاف اليه وفی بعض النسخ كانت اشهر مباحثه قيل هذا ينافی قوله فيما سبق من ان بحث التوحيد والصفات اشهر مباحثه قلنا الكلام من الصفات فيجوز ان يكون بحثه اشهر من بقية مباحث التوحيد والصفات ويكون تلك المباحث اشهر من غيرها فلا منافاة فان قلت كيف يكون غير التوحيد اشهر منه مع انه اعلى المقاصد قلت ليست الشهرة على حسب الشرف كما ترى اليوم اشهر مباحث الكلام بحث خلافة الصحابة وفضيلتهم وانما يشتهر ما يكثر خلاف الباحثين فيه واكثرها نزاعا وجدالا ای فی العهد السالف فلا ينافی ان يصير غيرها اكثر نزاعا فی زمن آخر كخلافة الصحابة فان نزاعها قد اخذ الآفاق مذ دهر طويل حتى ادى الى سفك الوف الدماء سيما بين القزلباشية والاربكية حتى ان بعض المتغلبة ای الغالبين بلا حق قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن اراد الخلفاء العباسية سيما المامون بالله والواثق بالله وكان احمد بن داود قاضی المعتزلة واما مهم لا يجاوزون قوله فيحملهم على قتل من لم يعترف بخلق القرآن وقد غلب احمد على الواثق بالله حتى كاد ان يكون مالكه ولتر دفی هذا الباب قصص طويلة ومن جملتها انهم قتلوا احمد بن نصر الخزاعی وصلبوه فكان يقرء القرآن بلسان فصيح

وسمعه بعضهم يقرء الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولانه يورث قدرة على الكلام اے التكلم في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كمنطق الفلاسفة اى كما ان المنطق سمى منطقا لافادته قوة النطق في علوم الفلاسفة فكذا سمى هذا العلم كلاما لافادته قوة التكلم في العلوم الشرعية وجعل صاحب المواقف ايراثه القدرة على الكلام وجها وكونه بازاء المنطق وجهاً وجعلها الشارح وجها واحدا الان كونه بازاء المنطق لا يستقل وجهاً الا اذا ضم اليه ايراثه القدرة كالمنطق ولانه اول ما يجب من العلوم اذ الايمان بالله ورسوله اول الواجبات التي انما تعلم مجهول بتشديد اللام وتتعلم بالكلام اى التكلم فاطلق عليه هذا الاسم اى اولا وانما قيد الاطلاق بكونه اولا لانه لو لم يقيد به لزم اما استدراك قوله اول ما يجب لانه يكفي ان يقال هذا العلم من العلوم التي تعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم ثم خص للتميز واما استدراك قوله ثم خص لانه يكفي ان يقال هذا العلم اول العلوم فاطلق عليه هذا الاسم لكونه اول العلوم ولا حاجة الى بيان التخصيص لانه لما فرض ان وجه الاطلاق هو كونه اول العلوم لم يصح الاطلاق على غيره اذ لم يشاركه علم آخر في الاولية لذلك اى لكونه سابقا على غيره ثم خص لفظ الكلام به بهذا العلم كقولك نخصك بالعبادة ولم يطلق على غيره عطف تفسيرى اى لم يطلق مع احتياج غيره ايضا الى التكلم تميزا والحاصل ان تعليم العلوم وتعلمها انما تيسر بالتكلم فيجوز ان يطلق الكلام على كل علم لكن لما كان هذا العلم اول العلوم الواجبة اطلق عليه الاسم اولا ثم لم يطلق على غيره للتميز وان كان وجه الاطلاق موجودا في كل علم وانما الطنبنا لان هذا الوجه قد يشتبه على النظار ولانه انما يتحقق بالمباحثة اصل البحث حفر الارض فبعث الله غرابا يبحث في الارض وادارة الكلام الادارة گردانيدن من الجانبين العلم والتعلم والسائل والمجيب وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب قال بعضهم المقدمتان ممنوعتان ويجاب بانهما دعائيتان في مقام المدح ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فان المخالفين فيه من اهل القبلة ثنتان وسبعون فرقة ومن اصناف الكفار اكثر من ذلك وايضا الخلاف في اصول الدين اشد نزاعا من الخلاف في غيرها فيشتد افتقاره اى احتياج صاحبه الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم عطف على الكلام عطف تفسير ومن زعم انه عطف على المخالفين فلا حظ له من معرفة اساليب الكلام ويلزمه استعمال كلمة مع في معنيين وذا باطل فافهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام بالحصر على المبالغة دون ما عداه ماسواه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين من بابينه وليست صلة

اهل التفصيل هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية اي العقلية المؤيد اكثرها
احتراز عن نحو اثبات الجوهر الفرد بالادلة السمعية اي القرآن والحديث والاجماع سميت لانها مسموعة من
الشارع قيل الادلة القطعية لاتحتاج الى مؤيد والا فلا قطع اجيب بان العقل وان كان كافيا في افادة اليقين
لكن المحققين لم يعتمدوه في الاعتقاديات الا اذا كان معضودا بدليل سمعي وأجاب بعضهم بان كثرة الادلة
توجب قوة اليقين كما ترى اليقين الحسي اقوى من الاستدلالي كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا
اي دخولا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم بالفتح وهو الجرح هذا اي ما يفيد معرفة العقائد الدينية
بادلتها العقلية والسمعية من غير خلط الحكمية الفلسفية هو كلام القدماء ومعظم خلافياته معظم الشيء
بالضم والتشديد مع الفتح اي اكثره اي اكثر اختلافات كلام القدماء وقد يقال الضمير للقدماء بالتاويل
وهو تكلف مع الفرق الاسلامية كالروافض والخوارج والمعتزلة وهم ثنتان وسبعون وفي الحديث
المرفوع تفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار الا ملة واحدة فقيل له ما الواحدة قال ما انا عليه
واصحابي رواه الحاكم ولهذا الحديث اسانيد كثيرة بالفاظ متقاربة وتسميتهم بالاسلامية على قول من لا
يكفرهم ظاهر واما على غيره فلانهم ينتسبون الى الاسلام او لان اكثرهم لايكفروا ما لم يباحثوا فرق الكفار
لعدم الاعتبار بهم وشدة جهلهم خصوصا مفعول مطلق المعتزلة مفعول به اي نخص المعتزلة خصوصا
اي الخلاف معهم كثير جدا لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف التاسيس بنیاد دیوار نهادن لما
ورد به ظاهر السنة الجار متعلق بالخلاف وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
في باب العقائد الجار متعلق بالخلاف او بقوله ورد وجرى وفي الكلام اشارة الى وجه تسمية مذهبنا بمذهب
السنة والجماعة ان قلت كونهم اول فرقة اسسوا لايستلزم كون خلافياتهم اكثر بل انما يستلزم كونها اقدم
قلت هو على حد قوله تعالى لليهود ولا تكونوا اول كافر به مع ان اول من كفر بالقرآن قريش والمعنى لاتكونوا
اشد الناس كفرا به وزعم بعض المحشين ان مجرد كونهم اول فرقة ليس علة لاختصاصهم بمعظم الخلافيات
بل مع قوله ثم انهم توغلوا وعندي فيه بحث لانه هنا بصدد كلام المتقدمين وقوله ثم انهم توغلوا تمهيد لكلام
المتاخرين وذلك اي بيان تاسيسهم ان رئيسهم واصل بن عطاء كان مولى بني هاشم و
بني مخزوم لبطن من قريش يكنى ابا حذيفة وكان تلميذ الحسن البصري ويلقب بالغزال لانه كان يجلس في
الغزالين عند ضيع له منهم صحب ابا هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية رح ويقال اخذ منه العلم تولد سنة

ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة اعتزل الاعتزال گوشه گرفتن عن مجلس الحسن البصري هو ابو سعيد الامام الجليل التابعي شيخ المحدثين والفقهاء والمتورعين والبكائين والصوفية لقي عليًّا رضـ واخذ منه الحديث وطريق التصوف على الصحيح خلافا لبعضهم وقد الف شيخ مشائخنا محب النبي العلامة المحدث فخر الدين الدهلوي كتابا سماه فخر الحسن في رد المخالف وقد لقي جمعا عظيما من الصحابة وعنه قال غزونا خراسان وفيها ثلاثمائة من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورأى عثمان وطلحة وعائشة رضي الله تعالى عنهم ولا يحصى مناقبه وقيل كلامه يشبه كلام الانبياء وكان مجلسه من مجالس الآخرة لا يذكر فيه شيء من الدنيا وقال ابو هريرة رضـ لم يكن من غير الصحابة اشبه بهم من الحسن وكان بالمدينة الى ان قتل عثمان رضـ فخرج الى بصرة واسم ابيه ابو الحسن يسار كان مولى زيد بن ثابت الانصاري واسم امه خيرة كانت مولاة لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان الحسن رضـ اذا بكى القمته ام سلمة رضـ ثديها حتى يدر عليه اللبن وقال بعضهم كماله من هذه البركة ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضـ ومات في رجب سنة عشر ومائة والبصري بالفتح والكسر منسوب الى البصرة من بلاد عراق العرب يقر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وذلك انه دخل رجل على الحسن رحـ فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة يقولون لا يضر مع الايمان معصية فكيف تأمر ان نعتقد فتفكر الحسن فقال واصل صاحب الكبيرة لا مومن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يكرر ذلك ويقول ان مات بلا توبة دخل النار ولكن عذابه اخف من عذاب الكفار ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي بين الكفر والايمان لا بين الجنة والنار لان صاحب الكبيرة مخلد في النار بزعمهم الا التائب فهو مخلد في الجنة ولا يدخل النار فقال الحسن قد اعتزل عنا اعترض عليه ان الحسن رحـ يقول مرتكب الكبيرة منافق لا مومن ولا كافر فلا اعتزال عن مذهبه واجيب بان المنافق كافر خفي الكفر فلا منزلة عنده بين المنزلتين وانما قال لا كافر ولا مومن لان الكافر عند الاطلاق ينصرف الى من يكون كفره ظاهرا غير مضمر وقال بعضهم ان الحسن رحـ رجع عن ذلك الى قول اهل السنة ولنا في هذا المقام بحث وهو ان الحسن رحـ من اماثل اهل السنة فحاشاه ان يوافق الخوارج في تكفير العاصي ويحكم عليه بالنفاق الذي هو اشد انواع الكفر ويكون صاحبه في الدرك الاسفل من النار مخلدا بل الظاهر ان مراده نفي الايمان الكامل الذي لا يستحق صاحبه العذاب ومن النفاق عدم اداء حق الطاعات فمذهبه عند التحقيق مذهب الاشاعرة بلا فرق ان قلت يأبى عن ذلك استدلاله بان من صدق بان في الحجر جنة لا يدخل اصبعه

فيه فان ادخلها علم انه غير مصدق فمرتكب الكبيرة غير مصدق بنصوص الوعيد قلت لو صحت الرواية فمنا ما
ان ذلك لا يلائم التصديق آن قلت يا بى عنه ما روي انه رجع الى قول الاشاعرة قلت لعله رجع عن تسمية
منافقا تحرزا عن سباب المسلم هذا اقتضاه حسن ظننا بالحسن رض لا ممالئة لقواعد الشرع اولا وآخرا والله سبحانه اعلم
فسموا بالمعتزلة وقيل تبع واصلا على ذلك عمرو بن عبيد فقال القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن
فسموا معتزلة وقيل جلس قتادة ابن دعامة المفسر التابعي مجلس الحسن رض بعده فوقع بينه وبين عمرو ونفره
فاعتزل عمرو عن مجلس قتادة فكان قتادة اذا جلس يقول ما فعلت المعتزلة وقيل سموا به لاعتزالهم عن
الحق ومن العجب انهم يفتخرون بهذا الاسم زاعمين انهم اعتزلوا عن الباطل وكان صاحب الكشاف يكنى
نفسه ابا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع و
عقاب العاصي على الله تعالى هذا وجه العدل واما اهل السنة فقالوا لا يجب على الله شيء وانما الثواب فضل
والعقاب عدل ولو عذب المطيع واثاب العاصي لم يقبح منه ولكن عادته المقدسة على خلافه ونفي الصفات
القديمة عنه هذا وجه التوحيد قالوا صفاته عين ذاته اذ لو كانت زائدة لزم تعدد القدماء وهو منافي التوحيد
وقال الاشاعرة الشرك اثبات الذوات القديمة الواجبة لا الصفات القائمة بالواجب ثم انهم اي المعتزلة
توغلوا التوغل الاشتغال الشديد في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة التشبث التعلق الاذيال
جمع ذيل وهو طرف الثوب اي تبعوا الفلاسفة في كثير من الاصول القواعد والاحكام اي الاعتقادية
وكان السبب فيه ان نقل الفلسفة من اليونانية الى العربية كان في زمن الخلفاء العباسية وكانوا يحبونها سيما
المامون وفي زمنهم كان دولة المعتزلة وهذا الكلام تمهيد لسبب اختلاط الفلسفة بعلم الكلام وذكر الشارح فيه
وجهين احدهما استدلال المعتزلة على اصولهم بها الثاني نقلها واشتغال الناس بالفلسفة مع ان فيها ما ينافي
الشرع وشاع مذهبهم بين الناس اي من غير ان يتصدى احد من علماء الاسلام لتدوين الكتب في
ابطال مذهبهم فلا يرد ان خلاف الاشعري ليس نهاية لشيوعه الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
وهو علي بن اسمعيل بن اسحق بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب

رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ابو موسی من بنی اشعر وهم قوم من الیمن قدم مهاجرا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم الی مکة فآمن ثم هاجر الی الحبشة مع الصحابة ثم صار معهم فی السفینة حتی قدم المدینة یوم فتح خیبر وله مناقب کثیر وابو الحسن هو رئیس اکثر المتکلمین من اهل السنة وهم یسمون الاشاعرة لذلک وعن بعض المکاشفین انه سأل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فی منامه عن الاشعری فقال انا قلت وقولی حق الایمان یمان والحکمة یمانیة ولد سنة ستین ومائتین توفی سنة نیف وثلاثین وثلاثمائة لاستاذه ابی علی الجبائی هو محمد بن عبد الوهاب من معتزلة بصرة والجبائی بضم الجیم وتشدید البا الموحدة وتخفیفها قریة من قری گاذرون وهذا اعتراض علی قول بعض المعتزلة انه یجب علی الله سبحانه ان یفعل بکل عبد ما هو اصلح فی حقه واما قول بعضهم بوجوب ما یفیده الحکمة الالهیة سواء کان صلاحا فی حق الشخص المعین او شرا فلا یرد علیه الاعتراض بل قد اعترف به الماتریدیة ما تقول فی ثلاثة اخوة بالکسر مات احدهم مطیعا والآخر عاصیا والثالث صغیرا فقال ان الاول یثاب بالجنة والثانی یعاقب بالنار والثالث لا یثاب ولا یعاقب واما عند اهل السنة فالمسئلة محل خلاف ولنذکرها فی ابحاث ثلثة البحث الاول فی اطفال المؤمنین وفیهم مذهبان الاول انهم فی الجنة وهو الصحیح بل ادعی بعضهم الاجماع علیه والاحادیث فیه کثیرة کحدیث ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم کل مولود یولد فی الاسلام فهو فی الجنة شبعان ریان یقول یا رب اورد علی ابوی رواه ابن ابی الدنیا الثانی الاحالة علی ما علم الله سبحانه اعمالهم علی تقدیر بلوغهم وهو رأی شرذمة قلیلة مستدلین بحدیث عائشة رض قالت دعی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم الی جنازة صبی من الانصار فقلت طوبی لهذا عصفور من عصافیر الجنة لم یعمل السوء ولم یدرکه فقال او غیر ذلک یا عائشة ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم فی اصلاب آبائهم وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم فی اصلاب آبائهم رواه مسلم واجیب ولا بانه نهی عن الشارع الی الحکم علی شخص معین بانه من اهل الجنة او کان ذلک التوقف من قبل ان یوحی الیه بان اطفال المؤمنین من اهل الجنة البحث فی اطفال الکفار وفیهم مذاهب الاول انهم فی الجنة وهو الصحیح عند الجمهور لحدیث ابراهیم الخلیل رآه النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی الجنة حوله اولاد الناس قالوا یا رسول الله واولاد المشرکین قال واولاد المشرکین رواه البخاری ولانه قد علم من الطریقة الدینیة ان الله سبحانه لا یعذب احدا بلا ذنب وان کان لا یقبح منه شیء الثانی انهم فی النار وهو قول جمع عظیم مستدلین بقوله علیه السلام الوائدة والموءودة فی النار رواه ابو داود واجیب ولا بان المراد بالموءودة

٢٩

هي المورودة لها اي الام وثانيا بانه في مادة خاصة وكانت المورودة بالغة الثالث ان امرهم موقوف على
ما علم الله سبحانه من اعمالهم على تقدير بلوغهم ويدل عليه حديث ابي هريرة رضه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عن اطفال المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين به رواه مسلم الرابع انهم خدام اهل الجنة الخامس انهم
في الاعراف بين الجنة والنار ولعله مختار الجبائي السادس السكوت وهو مختار ابي حنيفة رح لتعارض الادلة
وقال التوربشتي هو الصحيح السابع قول بعض المبتدعة انهم يعادون ترابا يوم القيمة البحث الثالث في
اصحاب الاعراف اختلف فيهم على اقوال احدها عن جابر رض قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمن استوت
حسناته وسيئاته فقال اولئك اصحاب الاعراف رواه ابن مردوية ثانيها عن عبد الرحمن المزني رح قال
سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اصحاب الاعراف فقال هم اناس قتلوا في سبيل الله بمعصية آبائهم
فمنعهم من دخول الجنة معصيتهم آبائهم ومنعهم من النار قتلهم في سبيل الله رواه الطبراني ثالثها انهم الانبياء
والشهداء وافاضل المومنين يقومون على مقام عال يسمى الاعراف جمع عرف بالضم وهو ما فوق رأس
الفرس والديك فينظرون عجائب الجنة والنار وعن ابن عباس رض قال انهم حمزة وعباس وعلي وجعفر رضي الله
عنهم كذا في تفسير الثعلبي رابعها عن مجاهد انهم من رضي عنهم احد الابوين فقط وصرحوا بان مآلهم على هذه
الاقوال الاربعة الى الجنة خامسها عن انس رض مرفوعا انهم مؤمنو الجن رواه البيهقي بسند ضعيف وليوافقه
ما حكي عن امامنا ابي حنيفة رح ان ثواب الجن هو نجاتهم من النار لا دخول الجنة سادسها انهم اهل الفترة وهم
الذين لم يبلغهم الدعوة سابعها انهم اطفال المشركين والمشهور في هذه الاصناف الثلثة انهم من اهل الجنة
ثامنها ما ذكره ابن نوبخت الشيعي انهم اهل السنة يخرجون من النار ولا يدخلون الجنة ولا شك في انه باطل

فقال الاشعري فان قال الثالث لما امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك
واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم فعل التكلم منك
من حالك انك بفتح مفعول اعلم ويجوز ان يكون اعلم اسم تفضيل ومن صلة له وانك بالكسر استيناف لو
كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري فان قال
الثاني لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
اي سكت متحيرا وجار بهت بكسر الهاء وضمها والضم افصح ويستعمل معلوما ومجهولا والمجهول افصح واورد عليه انه
كان يكفي الاشعري ان يقول الاصلح للكافر ان لا يخلق او يسلب عنه العقل من غير ان يذكر حال الصغير او

غيره والجواب انه اراد ارخاء العنان ولو قدم الجبائي على البحث وتبهج بالاجوبة ويلزم الجواب عن كل ما يورد
عليه فيكون انقطاعه عن الكلام بعد ما كان يتكلم اشد في الزامه وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو
ومن تبعه كابي الحسن الباهلي والقاضي وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي بابطال رأي
المعتزلة واثبات ما ورد به السنة اي الحديث ومضى عليه الجماعة اي السلف والصحابي خاصة
بقرينة امر والمآل واحد فسموا باهل السنة والجماعة اي اهل الحديث واتباع الصحابة ويسمون الاشعرية
والاشاعرة واكثر المتكلمين من اهل السنة على مذهبهم كاهل العرب الشام والعراق وخراسان واكثر البلاد
ونشأ في بلاد ماوراء النهر ائمة عظام لا يحصى عددهم على مذهب الامام الاعظم ابي حنيفة رح ومقتداهم في الكلام
هو الامام علم الهدى ابو منصور الماتريدي وماتريد من قرى سمرقند وهم يسمون الماتريدية ويخالفون الاشعرية
في بعض المسائل منها التكوين قال الاشعرية راجع الى القدرة وقال الماتريدية صفة اخرى ومنها
تكفير اهل القبلة قال الاشعري يحترز عنه بخلاف الماتريدية ومنها ايمان المقلد صحيح الماتريدية خلافا لبعض
الاشعرية ومنها الاستثناء جوزه الاشعرية وقال الماتريدية كفر ومنها القبح والحسن في الافعال قال الاشعرية
لا يدركان الا بالشرع وقال الماتريدية يدركهما العقل ومنها ان الاشعرية قالت لا يقبح من الله شيء
وقال الماتريدية لا يجوز من الله ما يستقبحه العقل جدا ومنها ان الاشعرية قالوا افعال الله لا يعلل بغرض وقال
الماتريدية قد يراعي الله سبحانه المصلحة تفضلا ومنها الوجوب على الله وربما فيه حكمة ومصلحة عن الله تعالى اعترف
به الماتريدية كما في ارسال الرسل ونفاه الاشعرية اذ لا يقبح من الله شيء واصطلح المتاخرون على تسمية الفريقين
بالاشاعرة تغليبا ثم لما نقلت الفلسفة من اليونانية او السريانية الى العربية واول من نقلها خالد
بن يزيد بن معاوية وكان عارفا بالطب والكيميا ثم كان اكثر نقلها في زمن المامون العباسي ومن
اعظم الناقلين حنين بن اسحق بن حنين واليونان بفتح الياء اسم بلاد من الروم منسوبة الى يونان بن يافث
بن نوح عليه السلام وخاض فيها الاسلاميون الخوض الشروع والدخول في الشيء وحالوا طلبوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة كقدم العالم وايجاب الصانع ونفي حشر الاجساد ونفي علم الله
سبحانه بالجزئيات ومما يجب ان يعلم ان قدماء الفلاسفة المؤسسين للحكمة كانوا تلامذة الانبياء ومن خواص
المؤمنين كما يظهر للناظر في تواريخهم واما الذي يوجد في كتبهم مما يخالف الشرع فاما من غلط الناقلين
واما من قصور الناقلين واما من قصورنا في فهم مرادهم عن درك رموزهم فانهم كانوا يتكلمون بالاشارات كالصوفية

واما صادرة عن ارذال المتفلسفة الذين يدعون الاستغناء عن الانبياء وليسوا من الحكمة فی شیٔ واما لان شرائع انبياءہم كانت ساكتة عن تلك المسائل فتكلموا فيها بالرأی فغلط اجتهادہم من غير ان يكفروا بالغلط لسكوت الشرع عنها فی عہدہم كما ان القول بحل الخمر لم يكن كفرا قبل تحريمه ثم ان علوم الحكمة الموجودة فی زماننا مشتملة علےٰ حق وباطل وقد الفنا كتابا جليلة القدر فی امتياز حقها عن باطلها واما ما ذہب اليه بعض المتشرعين من ابطال علوم الفلسفة كلها وتحريم الاشتغال بها فتعصب ومن نظر فی مقدمة كتابنا المسمےٰ باليا قوت ظہر عليه الحق والله سبحانه اعلم فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها الضمير للفلسفة و قيل للكثير بتاويل انه من الفلسفة فيتمكنوا من ابطالها ای ليقدروا عليه فان ابطال المذاہب لا يمكن الا بعد معرفتها بالكنه وهلم جرا سيذكر تحقيقه فی رد السوفسطائية ای تعال تجر السلسلة جرا والحاصل ان الاسلاميين لم يزالوا يكفون بالكلام مسائل من الفلسفة شيئا فشيئا الی ان ادرجوا فيه معظم الطبعيات والالهيات ای اكثرها وخاضوا فی الرياضيات اشارة الی ان ما ذكروا من الرياضی مباحث قليلة ومما يجب ان يعلم ان علوم الفلسفة من العلمية والعملية نيف وسبعون علما جمعناها فی الياقوت والعلمی منها ترجع الی ثلاثة اقسام احدها الحكمة الطبعية وہو ما يبحث عما يحتاج الی المادة فی الذہن والخارج كالجسم ومن علومها سمع الكيان وعلم السماء والعالم وعلم الحيوان وعلم النفس وعلم الطب وعلم الفلاحة وعلم التعبير وعلم البيطرة وعلم البذورة وعلم السيميا وعلم الليميا وعلم الريميا وعلم الہيميا وعلم الفراسة وعلم احكام النجوم وسميت طبعية لكشفها عن طبائع الاجسام ثانيها الحكمة الرياضية وہی تبحث عما يحتاج الی المادة فی الخارج لا فی الذہن كالكرة فان العقل يمكنه تصور شكلها فی مادة من خشب وحديد واما اذا وجدت الكرة فی الخارج فلا بد ان توجد فی مادة ومن علومها الہندسة والاكر والمخروطات والحساب والہيئة الصغری وعلم المجسطی وعلم الزيج وعلم التقويم وعلم ارثماطيقی وعلم قرسطون وعلم الاسطرلاب وعلم الرمل وعلم الوفق وسميت رياضية لان الحكماء كانوا يرضون المبتدی بها ليعتاد طلب اليقين لانها علوم يقينية ثالثها الحكمة الالٰہية وہی تبحث عما لا يحتاج الی المادة لا فی الخارج ولا فی الذہن كالوجود والوجوب والعلة والمعلول ومن علومها علم قاطيغورياس ای المقولات العشر وعلم وجود الواجب وصفاته وعلم العقول العشرة وعلم حكمة الاشراق وعلم النبوة والولاية وعلم المعاد وعلم الدعوات واذا جردت علوم الفلاسفة عن زلاتهم كان فيها بقی فوائد عظيمة لم يستنكف المحققون من علماء السنة عن استنباطها فخذ ما صفا ودع ما كدر ومن لم يعرض عن الفلسفة رأسا

لم يستطع التكلم فی دقائق العلوم اللہم الا اصحاب القوة القدسية وقليل ماہم فعليک بالاعتدال فی الانصاف

حتی غاية للادراج کاد لا يتميز ای الکلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وہی ابحاث يکون اکثر المدار فيہا على الادلة السمعية کمباحث النبوة والملائکة والقبر والجنة والنار والحشر الجسمانی والصراط والميزان والامامة ونحوہا وہذا ای الممزوج بالفلسفة ہو کلام المتاخرين کسيف الدين الآمدی والامام الرازی وصاحب المواقف والصحائف والشارح فی المقاصد والتہذيب والبيضاوی فی الطوالع فان المباحث الفلسفية فيہا اکثر من المباحث الشرعية وبالجملة الجملة بالضم ما اجتمع وفی الاصطلاح ہو اشرف العلوم سواء کان کلام القدماء والمتاخرين لکونہ اساس الاحکام الشرعية المبنية فی علم الفقه کان من لم يعرف الله ورسوله لم يعرف وجوب طاعة الاحکام ورئيس العلوم الدينية وہی ستة الکلام والتفسير والحديث واصول الفقه وفروعه والتصوف ورئيسہا الکلام لتوقف الباقی على معرفة الذات والصفات والنبوة وکون معلومات العقائد الاسلامية ای المعتقدات التی يحصل بہا الاسلام وغايته عطف على معلوماته وغاية العلم الفائدة الحاصلة منہا الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية الفوز ادراک المطلوب الشريف وفی السعادة الدنيوية خفاء فقيل لان ادراک المعلومات الشريفة لذة للنفس وقيل المراد ہو العزة بين الناس لرجوعہم الى المتکلم فی المشکلات ولان العادة الالٰہية جارية بتعظيم من يريد حفظ الدين وبراہينه عطف على معلوماته جمع برہان بالضم ہو الدليل اليقينی والمراد بہا مطلق الدلائل الحجج القاطعة ای العقلية اليقينية التی قطعت الشکوک والظنون المؤيد اکثرہا بالادلة السمعية وفی ہذا التاييد طمانية للنفس وسکون تام وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه روی عن الامام ابی يوسف رح قال من تکلم تزندق وعنه انه دخل على ہرون الرشيد رجلان يتناظران فی الکلام فقال الرشيد احکم بينہما قال لا اتکلم فيما لا يعنی فامر له الخليفة بمائة الف درہم وقال الامام الشافعی رح حکمی فی علماء الکلام ان اضربہم ضربا وجيعا واحملہم على الابل واطوف بہم بالديار وانادی عليہم ہذا جزاء من ترک الکتاب والسنة واشتغل بالکلام والف شيخ الاسلام المحدث الصوفی عبد الله الانصاری الہروی کتابا فی ذم الکلام ولم يکتب الحديث عن علماء الکلام لخروجہم عن العدالة وقال ادرکت القاضی ابا بکر النيسابوری وکان له اسانيد عالية فی الحديث لکن لم اکتب عنه لانه کان متکلما اشعری المذہب وقال الامام ابو بکر الشاشی علماء الکلام زنادقة يعنی لو بالله عز وجل لکثرة خوضہم فی البحث عن ذاته وصفاته وقال بعض المشائخ من اوصی بماله لعلماء الاسلام لم يدخل

فيه الكلاميون في وصيته فانما هو للمتعصب في الدين اى من لا يطيع للحق عنادًا والقاصر عن
تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض
المتفلسفين يريد ان ذم الكلام محصور في اربعة اشخاص الاول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام
يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه الثاني من لا يكون قوة العاقلة ذكية فلا يدرك كنه المسائل والدلائل فيقصر عقله
عن تحصيل اليقين الاستدلالي فهذا الرجل اذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه الثالث من يقصد القاء الشبهات
الكلامية على ضعفاء المسلمين كما فعل الملاحدة افساد الدين كابن الراوندي وعبد الكريم بن ابي العوجاء والقرامطة
الرابع من يخوض في دقائق الفلسفية وقيد بما لا يفتقر احترازا عما فعله في المواقف ونحوها زعما منه انها مما يفتقر
اليه في العقائد الاسلامية ولكن لا يخفى على المصنف ان اكثر المباحث الفلسفية التي اوردها المتاخرون في
كلامهم عبث ولعب والا اى وان لم يكن مرادهم بالمنع ذلك فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات واساس المشروعات وهو النظر في معرفة الله ورسوله وتفصيل هذه المسئلة ان المتكلمين اجمعوا
على ان النظر واجب وللاشاعرة في اثبات وجوبه وجهان احدهما الظواهر من الآيات والاحاديث كقوله
تعالى قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَفِي الْاَرْضِ اٰيَاتٌ لِّلْمُوْقِنِيْنَ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ وَ
سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرَاتٌ بِاَمْرِهٖ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ الى غير
ذلك من الآيات وعن عائشة رض قالت لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها كما رواه ابن حبان
في صحيحه ثانيهما ما اشار اليه الشارح وهو ان معرفة الله تعالى وصفاته واجبة اجماعا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب وهذا هو المعتمد عند جمهور المتكلمين زعما منهم ان الظواهر لا تفيد الا الظن لاحتمال التاويل
ثم اعلم انهم اختلفوا في اول واجب على المكلف فقال الاشعري معرفة الله سبحانه وقال الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرائني النظر لتوقف المعرفة عليه وهو الظاهر من كلام الشارح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وابن
فورك وامام الحرمين القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد وقال صاحب المواقف النزاع
لفظي لانه ان اريد اول الواجبات بالقصد الاول فهو المعرفة وان اريد اول الواجبات مطلقا فهو
القصد الى النظر هذا ما اراد الشارح تقديمه على شرح الكتاب ثم لما كان يرد على المصنف ان المقصود من
الكلام هو مباحث الذات والصفات والسمعيات فكان الانسب تصدير هذا الكتاب ببعضها اجاب عنه بقوله

ثم لما كان مبنى الكلام اى بناء البحث او بناء الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كخلق افعال العباد وانه يهدى ويضل ويميت و
يرزق ثم الانتقال عطف على الاستدلال منها من الاربعة الى سائر السمعيات كاحوال القبر
والبعث والنبوة والامامة وسائر بالهمزة الاصلية بمعنى الباقى من السؤر وهو ما بقى من الطعام والشراب بعد
الاكل والشرب والمبدلة من الياء من السير او عن الواو من سور البلد بمعنى الجميع وكلاهما مستعمل بحسب المقام
والمراد بهذا المقام هو الثانى ناسب تصدير الكتاب جزاء لما والتصدير منصوب على المفعولية والضمير
المرفوع فى ناسب لما فهم من الشرطية وهو كون الكلام مبنيا على الاستدلال بالمحدثات او مرفوع وناسب بمعنى
حسن بالتنبيه اشارة الى ان وجودها والعلم بها بديهى لا يحتاج الى الدليل على وجود ما نشاهد من
الاعيان العين هو الممكن القائم بنفسه كالجسم والجوهر الفرد والاعراض وتحقق العلم بها عطف على الوجود
وذلك لان العلم بها وسيلة الى العلم بصانعها يتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم اى الاعظم
وهو التوحيد والصفات فقال قال اهل الحق اى اهل السنة والجماعة ثم الظاهر ان المقول مجموع ما فى
الكتاب فورد عليه انه لا يلائمه قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ويجاب بانهما
جملتان معترضتان من كلام المصنف وحالان من مقول القول ويحتمل ان يكون المقول قوله حقائق الاشياء
ثابتة والعلم بها متحقق وهل يجوز على هذا ايراد اهل الحق فى هذه المسئلة فقط وهم ما سوى السوفسطائية
فالظاهر عدمه اذ لا اعتبار بموافقة اهل البدع والاهواء بعد ادراجهم فى اهل الحق فى كتب الصنعة لابطال
كلماتهم وهو اى الحق الحكم اراد اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا المطابق للواقع زعم الخطائى
تلميذ الشارح المطابق بفتح الباء لان المطابقة فى الحق يعتبر من جانب الواقع وهذه نكتة جيدة لكن لا يحسن
حمل كلام الشارح فى هذا المقام عليه لقوله فيما بعد وقد يفرق فانه يدل على ان هذا الفرق لم يسبق يطلق
على الاقوال اى القضايا الملفوظة والعقائد جمع عقيدة بمعنى المعتقد قيل هى القضية المعقولة وقيل
القضية الماخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال وتقليد وقيل القضية مطلقا من حيث نسبتها الى العالم
بها وعندى انها القضية التى عالمها يعقد القلب عليها ويعلم ان انكارها اثم والاديان جمع دين
بالكسر وهو مجموع القضايا الماخوذة عمن يدعى التبليغ من عند الله تعالى صادقا كان او كاذبا والمذاهب
المذهب مجموع القضايا الماخوذة عمن يدعى اثباتها بالاستدلال باعتبار اشتمالها اى الامور الاربعة

على ذلك اشتمال الكل على الجزء فان القضية مركبة من تصور المحكوم عليه والحكم **ويقابله الباطل** تقابل التضاد وقيل بالايجاب والسلب **واما الصدق فقد شاع** اى اشتهر **فى الاقوال خاصة فيقال** قول صادق ولا يقال عقيدة صادقة **ويقابله الكذب** فهذا احد الفروق بين الصدق والحق وقد يفرق بينهما بين الصدق والحق بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم ويؤيده ان الحق فى اصل اللغة بمعنى الثابت فالواقع احق بان يوصف به من الحكم اما وجه اختصاص الصدق بالحكم فقيل للفرق وقيل لان الصدق فى اللغة هو الاخبار عن الشئ بما هو عليه واورد عليه اولا انه لم يوجد فى كتب اللغة وثانيا بان الانباء صفة المتكلم لا صفة الحكم واجيب عن الاول بانه معلوم من مذاق كلام العرب وعن الثانى بان الانباء مصدر مجهول او محمول على التسامح فان الاخبار عن الشئ يستلزم كون الشئ مخبرا عنه فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه ان قلت هذا مشكل لان المنعوت بالمطابقة هو الواقع لا الحكم اجيب بوجهين احدهما للشارح فى المطول وحاصله ان معنى مطابقة الواقع اياه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فهذا الكون صفة للحكم الا انه مركب لا يمكن ان يشتق منه نعت محمول على الحكم ثانيهما للسيد السند وحاصله ان كون مطابقة الواقع للحكم صفة للحكم باطل وتفسيره بكون الحكم بحيث يطابقه الواقع شديد البطلان نعم الاول مستلزم للثانى والاستلزام غير الاتحاد فالوجه انه تسامح منهم اعتمادا على ان الظاهر من مطابقة الواقع للحكم هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع **حقائق الاشياء** المراد بحقيقة الشئ فى هذا المقام عين الشئ والتغاير المفهوم من التركيب الاضافى انما هو اعتبارى كما فى قولك نفس الشئ وعين الشئ وذات الواجب تعالى وقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه وهذا معنى ما قيل الاضافة بيانية وما قيل انها اضافة المسمى الى اسمه وفى الاشياء خمسة مذاهب لاهل العربية الاول قول الكسائى انها جمع شئ كضيف واضياف ورد عليه ان اشياء غير منصرف وكل جمع على افعال منصرف واجيب بانه شبه بحمراء كما لم يصرف سراويل تشبيها بمصابيح الثانى قول الخليل وسيبويه انه اسم جمع لا جمع كطرفاء واصله شيئاء بهمزتين بينهما الف فقلب فصار وزنه لفعاء ومنع الصرف لالف التانيث الثالث مذهب الفراء انها جمع شئ بتشديد الياء وبعدها همزة على وزن هين فخفف كميت وجمع بعد التخفيف على اشياء بالياء ثم الهمزة ثم الالف ثم الهمزة بوزن افعلاء فخفف بقلب الهمزة الاولى ياء وحذف الياء الاولى فصار وزنه افلاء وكانت الهمزة الثانية للتانيث ولذا منع الرابع مذهب الاخفش انها جمع شئ على وزن فعلى جمع على اشياء كما قال الفراء وخفف كذلك

٣٦

الخامس ان وزنہ افعال جمع شئ علی وزن فعیل کصدیق واصدقاء ثابتة حاصلہ ان الاشیاء موجودة
ولیست من الخیالات التی تظن انہا موجودة ولا وجود لہا کالسراب الذی یظن انہ ماء وکالاشخاص التی یراہا
صاحب السرسام وکالخطوط النوریة التی یراہا الناظر فی القمر مغمضا عینہ قیل کان یکفیہ ان یقول الاشیاء
ثابتة فما الفائدة فی ایراد لفظ الحقائق اجیب ولا بانہ لایتم الرد علی العندیة الا بایرادہ وعندی ان فائدتہ
التوکید وذلک لما فی لفظ الحقیقة من الاشارة الی التحقق ولنقدم علی شرح کلام الشارح بحثا مہما وہو ان لکل
من لفظی الماہیة والحقیقة معانی اما الماہیة فلہا ثلاثة معان الاول ما یجاب بہ عن السوال بما ہو ای یقع اللفظ
الدال علیہ جوابا عنہ الثانی ما بہ الشئ ہو ہو وماہیة الشئ بہذا المعنی عین الشئ والتغایر المفہوم من العبارة
انما ہو لضیق اللفظ عن اداء المقصود والنسبة بین المعنیین عموم من وجہ لاجتماعہما فی مہیة النوع ووجود الاول
فقط فی الجنس اذا سئل عن الانواع بما ہی ووجود الثانی فقط فی المہیة الجزئیة الثالث الامر الکلی الحاصل
فی العقل من حیث ہو کلی معقول بلا اعتبار الوجود الخارجی مہیة الشئ ہو صورتہ المعقولة وہذا المعنی ہو الحقیقة
الغالب فی الاستعمالات یصدق علی العرضیات کالصنف بخلاف الاولین واما الحقیقة فتطلق بمعنیین
احدہما المہیة وہو المشہور وہل ہما مترادفان او متساویان فالظاہر ہو الثانی ثانیہما المہیة مع اعتبار
الوجود الخارجی فعلی ہذا لا یقال حقیقة العنقاء بل ماہیتہا حقیقة الشئ وماہیتہ اشارة الی انہ لا فرق
بینہما وہو المعنی المشہور للحقیقة ما بہ الشئ ہو ہو ما موصولة والباء للسببیة والضمیر المجرور للموصول
ثم قال بعضہم الشئ مبتدء والضمیر المرفوع الاول الفصل والثانی خبر للشئ والجار والمجرور متعلق بالنسبة التی
بین المبتدء والخبر وقال بعضہم تقدیرہ ما یکون بہ الشئ ہو ہو فالجار متعلق بالفعل والمرفوع الاول فصل
والثانی منصوب خبر کان وقد یستعار المرفوع للمنصوب وبالعکس وقال بعضہم الضمیران للشئ وہہنا ابحاث
الاول قال بعضہم قدم الجار علی الجملة للتخصیص ای ما بہ وحدہ یکون الشئ ذلک الشئ فخرج جزء المہیة
لانہ ما بہ وبغیرہ یکون الشئ ذلک الشئ الثانی قیل اورد ضمیر الفصل لیفید الحصر فالمعنی الماہیة ما بہ الشئ
لیس الا ذلک الشئ وفائدتہ الاحتراز عن مجموع الماہیة وعوارضہا الثالث اعترض علی التعریف بانہ یصدق
علی العلة الفاعلة لانہا ما یکون بہ الشئ شیئا اجیب بالمنع لان الفاعل ما بہ یکون الشئ موجودا لا ما بہ

يكون ذلك الشئ ذلك الشئ اما اولا فلان الجاعل لا يجعل الانسان انسانا اذ لا تغاير بين الشئ ونفسه بل يجعل الانسان موجودا واما ثانيا فلانا نتصور حقيقة الكرة مثلا مع انا نشك في وجودها ولا نعلم لها موجودا فعلم ان كون الكرة كرة ليس بجعل الجاعل كالحيوان الناطق للانسان تمثيل بما اشتهر في كتب المنطق ولا مناقشة في المثال والا فكون الحيوان الناطق حقيقة للانسان محل بحث وبعد وان تكلف المنطقيون بجعله حدا حقيقيا وتفصيل ذلك ان قدماءهم مثلوا جنس الانسان بالحيوان وفصله بالناطق وحده التام بالحيوان الناطق فاورد عليهم اولا ان التكلم عرضي فاجيب بانهم ارادوا التمثيل بما يجمع ويمنع ويتركب من عام وخاص تفهيما للمبتدي كتحديدهم الحمار بالحيوان الناهق والفرس بالحيوان الصاهل مع علمهم بان النطق والنهيق والصهيل عرضيات ثم اورد ثانيا على الحد بانه منقوض جمعا بالاخرس ومنعا بالطوطي المعلم فاجيب بوجهين احدهما انهم لم يريدوا بالنطق التكلم بل كون الحيوان بحيث يمكن له بيان ما في ضميره بكلام او اشارة او كتابة فدخل الاخرس وخرج الطوطي لان صوته ليس مبرزا عما في ضميره وثانيهما ان معنى النطق هو ادراك الكليات وهو المعتمد عندهم ثم اورد ثالثا على الحد بانه منقوض جمعا بالطفل فانه انسان لا نطق له بالمعنيين اجيب بان النطق اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة ثم اورد عليه رابعا بالملائكة فلهم حيوة ونطق بالمعنيين اجيب بان الحيوان هو الجسم النامي الحساس والملائكة عند الحكماء مجردات ولو سلم انهم اجسام فلا نمو لهم ثم اورد خامسا بالجن فلهم نطق وتناسل ونمو اجيب بانهم لا يقولون بوجود الجن ولو سلم فهم الارواح المجردة الخبيثة بزعمهم لا الاجسام ثم اورد عليهم سادسا الامام ملك المناظرين فخر الدين الرازي بان الانسان حقيقة هو النفس وان سائر الافعال من النطق والادراكات صادرة عنها والبدن آلتها وقد تقرر ان النفس غير البدن فالحيوان الناطق ليس محمولا على موضوع واحد بل الحيوان هو البدن والناطق هو النفس واجيب بان المبتدي لا يعرف الفرق والمقصود تفهيمه لا التحديد الحقيقي فانه عسير جدا وقد اعترف رئيس المنطقيين ابن سينا وغيره من المحققين بان غاية ما يمكن للبشر هو معرفة خواص الاشياء وصفاتها واما ادراك حقائقها فخارج عن طوق البشر لان العرض العام مشتبه بالجنس والخاصة بالفصل بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه الممكن الخاص ما لا يجب ولا يستحيل وهو المراد بقولهم ما لا ضرورة في جانبه المخالف فالامكان في كلام الشارح هو الامكان العام ولا شك في ان تصور الانسان بدون العرض غير مستحيل فالكلام صحيح وتطويل الفاضل الخيالي لا طائل تحته الا اظهار الحذاقة

ثم المراد ہو التصور بالکنہ فلا یرد ان الذاتی ایضا مما یمکن تصور الانسان بدونہ اذ التصور بوجہ ما وتصور الشیٔ بالکنہ عبارۃ عن ان یحضرہ فی العقل ماہیۃ بحیث یکون مرآۃ لملاحظۃ الشیٔ فالصورۃ الحاضرۃ فی العقل عین مہیۃ المدرک ولا یتصور ہذا الا بحضور الذاتیات باجمعہا فانہ من العوارض قیل الانسان یقال فانہ لیس مما بہ الانسان ہو ہو ولیس من حقیقۃ الانسان وقد یقال فی الفرق بین المہیۃ والحقیقۃ وہذا الفرق مشہور فی کتب القوم ولکن اوردہ الشارح بلفظ التمریض لانہ لا یلائم کلام المصنف اما اولا فلانہ یلزم استدراک الاشیاء اذ المعنی حینئذٍ الماہیات الموجودۃ للاشیاء الموجودۃ موجودۃ واما ثانیا فلان من السوفسطائیۃ من ینکر مطلق الماہیات ولو غیر موجودۃ کالنفی وقد سہا کثیر من المحشین فی ذلک فحمل الحقائق فی کلام المصنف علی ہذا الفرق زعما منہم ان السوال بالنفی لا یرد بدونہ ان ما بہ الشیٔ ہو ہو باعتبار تحققہ ای وجودہ حقیقۃ وعلی ہذا لا یقال حقیقۃ العنقاء وفی لفظ التحقق اشارۃ الی وجہ التسمیۃ بالحقیقۃ وباعتبار تشخصہ لا شک فی ان الماہیۃ النوعیۃ من حیث ہی غیر ممنوعۃ الشرکۃ والشخص منہا ممنوع الشرکۃ ففی الشخص امر زائد علی المہیۃ وہو المسمی بالتشخص والتعین وللعقلاء فیہ ابحاث الاول فی حقیقتہ فقیل عدم قبول الشرکۃ وقیل التمیز عما عداہ وقیل ما یفید التمیز وہی الاعراض وقیل الوجود الخاص الثانی فی انہ موجود فی الخارج او اعتباری فالاول مذہب الحکماء مستدلین بانہ لو کان اعتباریا لکان التغایر بین زید وعمرو اعتباریا وذا باطل والثانی مذہب المتکلمین مستدلین بانہ لو وجد فی الخارج لکان لہ تشخص فتسلسل التشخصات وذکر بعض المحققین ان تحقیق ذلک موقوف علی تعریفہ وقال بعضہم بل تعریفہ موقوف علی ہذا التحقیق الثالث فی ما بہ التشخص وہو فی الواجب تعالی ذاتہ اما فی الممکنات فعند الفلاسفۃ الاعراض القائمۃ بالمادۃ من الوضع والکیف والکم ونحوہا وعند بعضہم الوجود الخاص وعند المتکلمین الواجب تعالی ہو الذی یجعل المہیۃ شخصا معینا بارادتہ وتحقیق ہذہ الابحاث یستدعی بسطا **ہویۃ** بضم فکسر فتشدید مشتقۃ من ہو ضمیر الغائب وتطلق علی ثلثۃ معان احدہا المہیۃ الشخصیۃ وذلک یقولہا الاشاعرۃ وہو المراد ہہنا ثانیہا الوجود الخارجی اذ بہ تصیر الماہیۃ قابلۃ للاشارۃ وکل من المعنیین مستعمل مشہور کما فی شرح المواقف وشرح التجرید فانکار المدقق المعنی الاول غیر موجہ ثالثہا التشخص فاحفظہا لئلا تخبط فی استعمالاتہا المختلفۃ **ومع قطع النظر عن ذلک** ای عما ذکر من التحقق والتشخص **ماہیۃ والشیٔ عندنا** ای للاشاعرۃ **الموجود** فہذا معناہ الحقیقی وقد یطلق علی المعدوم

مجازا خلافا للمعتزلة فانهم يجعلونه حقيقة في الموجود والمعدوم **والثبوت** مع ما عطف عليه مبتدء
خبره **الفاظ مترادفة والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة** اي متحدة المعنى ويسمى
اتحاد الالفاظ في المعنى ترادفا تشبيها بركب يركبون دابة واحدة وههنا خلاف للمعتزلة حيث زعموا ان
الثبوت اعم من الوجود فالمعدوم الممكن عندهم ثابت في الخارج وسيأتي تمام البحث في اخر الكتاب
ان شاء الله سبحانه وزعم شرذمة ان الترادف غير موجود بين الالفاظ مطلقا لانه عبث وما يظن من
الاتحاد ممنوع بل لا بد من التفاوت وان قل ولم نعرفه أجيب بانه للتوسيع على المتكلم فلا عبث ومعناه
بديهي التصور اي لا يمكن تعريفها لغاية ظهورها الا على حسب تفسير اللغة فيقال هي بالفارسية هستي
ثم المحققون على ان كون الوجود بديهيا من البديهيات لا يمكن الاستدلال عليه وقيل نظري واستدل
الامام عليه بوجوه احدها انه جزء من وجودي ومن وجودك لان المطلق جزء المقيد وهما بديهيان وجزء
البديهي اولى بالبديهية لان تصور الجزء سابق على تصور الكل ثانيها ان التصديق بان الوجود والعدم
لا يجتمعان بديهي مسبوق بتصور اطرافه والسابق على البديهي اولى بالبداهة ثالثها ان الوجود بسيط
اذ لو تركب فجزءه موجود او معدوم فعلى الاول يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وعلى الثاني ان يكون نقيض
الشيء جزء له وما لا جزء له لا يحد وفي الوجود نظر كما في المطولات وههنا مسئلة يجب التنبيه عليها وهي
انهم اختلفوا في الوجود الذهني فانكره قدماء المتكلمين مستدلين بانه لو وجد النار في اذهاننا
لاحترق محل تصورها واجيب بان الوجود الذهني يخالف الوجود الخارجي في كثير من العوارض و
اثبته الفلاسفة والمتاخرون من اصحابنا مستدلين بانا نتصور المعدومات ونحكم عليها احكاما ايجابية
صادقة مع ان الحكم الايجابي على المعدوم الصرف غير مقبول فلا بد ان يكون لها نحو من الوجود
وليس في الخارج فهو في اذهان المتصورين **فان قيل فالحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا** اي اذا كان معنى الحقيقة ما به الشيء هو هو وكان للشيء والموجود
مترادفين وكان الوجود والثبوت مترادفين فقول المصنف رحمه الله حقائق الاشياء ثابتة
لغو اي خال عن الفائدة فاللغوية انما نشأت من مجموع امور ثلاثة فان انتفى احدها فلا لغو كقولك
عوارض الموجودات ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وان كان كذبا وحقائق الاشياء متصورة
كذا افاد المدقق أن قلت احدى الفائين لغو قيل الاولى للتفريع والثانية للتاكيد نحو قوله تعالى

فبذلك فليفرحوا وقيل الاولى واقعة على عادة المصنفين للايذان بان السوال ناشٍ عما قبله والثانية
للدلالة على تفرعه عن امور مخصوصة ثلاثة بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة لان حقيقة الشئ بالمعنى
المذكور عين الشئ والشئ بمعنى الثابت فحقائق الثابتات هي الثابتة بعينها فيكون حاصل الحكم ان
الثابتات ثابتة وانما ذكر لفظ الامور لان الفصيح هو اجراء اسم الفاعل والمفعول على موصوف وقد يتوهم
ان لفظ الامور وقع بازاء لفظ الحقائق والثابتة بازاء الاشياء وهذا هذيان غير مربوط وههنا ابحاث
البحث الاول زعم بعضهم ان الشارح رحمه الله اختار اتحاد الحقيقة والمهية ولم يخص الحقيقة بالموجود وعلى
هذا اللغوية لان مهية الجزئيات الموجودة في الخارج وهي الكلي الطبعي المقول في جواب ما هو فيكون
معنى الكلام الكليات الطبعية ثابتة والحكم بوجود الكلي الطبعي ليس لغوا بل هو مختلف بين العقلاء ودفع
بانك لم تفرق بين المعنيين للمهية احدهما المقول في جواب ما هو وما نحن فيه هو الثاني فانك تعلم انه لا
فائدة في اثبات الكلي الطبعي في هذا المقام فانه من الموجودات الخفية التي انكر كثير من العقلاء وجودها
فكيف يصح الاستدلال به على الصانع وكيف يصير محلا للنزاع مع السوفسطائية المنكرين لوجود الشمس
والارض بل لوجود انفسهم البحث الثاني توهم بعض المحشين ان السوال باللغوية انما يرد اذا فسرنا
الحقيقة بما به الشئ هو هو باعتبار تحققه لان الحقيقة بهذا المعنى ثابتة البتة واما اذا فسرناها بالمعنى
الاول الذي اختاره الشارح وهو ما به الشئ هو هو من غير اعتبار التحقق فلا لغوية اذ الحقيقة بهذا المعنى
ثابتة او معدومة وقد دفع بان الشارح فسر الشئ بالموجود وقد قررنا ان حقيقة الامر بهذا المعنى عينه
فحقيقة الموجود موجودة قطعا فاللغوية لازمة البحث الثالث قال بعضهم اللغوية موقوفة على ترادف
الموجود والشئ وهو ممنوع اما قول الاشاعرة الشئ هو الموجود والموجود هو الشئ فانما يستلزم التساوي
فاللغوية انما تلزم الشارح لا المصنف أجيب بان الاشاعرة صرحوا بترادفهما قلنا حاصل الموضوع
متقيد بالاعتقاد والمحمول بنفس الامر فتغايرا فلا لغوية المراد ان ما نعتقده حقائق الاشياء
مفعول ثانٍ اما كونه بدلا عن الضمير فليس بجيد وتسميه بالاسماء ذكره للتوضيح والا فلا
حاجة الى ذكره من الانسان والفرس والسماء والارض بيان للاسماء او لما الموصولة
امور موجودة في نفس الامر قيل الاعتقاد علم مطابق لما في نفس الامر فيلزم اللغوية فالاولى ان نعتقد
بدل نعتقدها وهو سهو فان الاعتقاد هو العلم الجازم مطابقا او غير مطابق كما يظهر للمتتبع كما

يقال واجب الوجود موجود اي ما نعتقده واجب الوجود موجود في نفس الامر وهذا استدلال على صحة التاويل المذكور وتقريره ان قولك واجب الوجود موجود قضية مفيدة بالاجماع مع ان معنى واجب الوجود هو الموجود الذي وجوده ضروري فيلزم اللغوية لولا هذا التاويل فالتاويل المذكور صحيح ويحتمل ان يكون نقضا للشبهة اي لو ثبت ما ذكرت في لغوية قول المصنف لزم ان يكون هذه القضية المجمع على صحتها لغوا وهذا اي قولنا حقائق الاشياء ثابتة او قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء امور موجودة في نفس الامر كلام مفيد لا لغو ربما بضم الراء وفتحها وتشديد الباء وتخفيفها حرف يستعمل للتقليل والتكثير فقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقال بعضهم كان الاول استعمال قدماء العرب والثاني استعمال متأخريهم يحتاج الى البيان هو بالفتح الظهور والكلام الواضح و المراد هنا التاويل وقيل الدليل وليس مثل قولك الثابت ثابت فانه لغو ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري ابو النجم شاعر مشهور من قدماء الاسلاميين واكثر ما رأيت من شعره رجز مشطور وذكروا في تاويل شعري شعري وجهين احدهما شعري الآن كشعري فيما مضى يريد ان الهرم لم يغير عقله الثاني شعري هو شعري المشهور بالبلاغة وتمام الابيات قوله في وصف ارويّة

لله دري ما احس صدري — تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بارض قفر — انا ابو النجم وشعري شعري

يقال لله دره اي على الله جزاؤه والدر اللبن والعرب تحبه وتكني به عن الخير وما احس صفة تعجب من الحس وهو الادراك وقد يصحف بالنون وهو مفسد للوزن والسري بفتحتين السير في الليل والعفاريت جمع عفريت بكسر العين والراء وهو الجني والقفر ارض خربة لا ماء بها وعلى ما لا يخفى اعلم ان المحشين اختلفوا في تفسير كلام الشارح على وجوه الاول ان ربما للتقليل والمعنى انه كلام مفيد قد يحتاج الى البيان بخلاف قولك الثابت ثابت فانه ليس مفيدا وبخلاف قوله شعري شعري فانه كثير الاحتياج الى البيان ففي الكلام لف ونشر مرتب اما وجه قلة احتياج قولنا حقائق الاشياء ثابتة الى البيان فلان اللغة والعرف والمنطق متطابقة على صحة اخذ موضوعات القضايا بحسب الاعتقاد والفرض فمعناه حقيقي واضح لا يحتاج الى البيان الا قليلا لتفهيم ضعفاء العقول واما وجه لغوية قوله الثابت ثابت فلان السائل اخذ الموضوع والمحمول كليهما بحسب

نفس الامر واما وجه كثرة احتياج شعري شعري الى البيان فلان تاويله مجازي محتاج الى التكلف
فلا يتبادر الى الفهم الوجه الثاني ان قوله ربما يحتاج الى البيان تاكيد لقوله هذا كلام مفيد ورب للتقليل
او للتكثير والمراد بالبيان الدليل او التنبيه فالمعنى ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة كلام مفيد بل
قد يحتاج او كثيرا ما يحتاج الى البيان ردا على السوفسطائية وما يكون معترك العقلاء كيف يكون لغوا
واورد عليه بانه يشكل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري فانه ايضا مما يحتاج الى الدليل لجواز
كونه كاذبا في دعوى البلاغة وقد يتكلف في الجواب بانه ليس نفيا لكونه محتاجا الى البيان بل مقصوده
ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة ليس دعوى موجها بالتوجيه الذي ذكروه في شعري شعري الوجه
الثالث ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان بلا صرف عن الظاهر وذلك لظهور معناه
بخلاف شعري شعري فانه محتاج الى البيان بطريق الصرف عن الظاهر لخفاء معناه والحاصل ان
افادته اظهر من افادة شعري شعري بقي ههنا بحث هو ان قوله انا ابو النجم غير مقصود بالتمثيل بل انما
ذكر اتماما للشعر وزعم بعضهم انه مقصود ايضا لان الموضوع والمحمول ذات واحدة وصحة الحمل موقوفة
على تاويل المحمول بالمسمى بابي النجم والمعنى ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة كقوله انا ابو النجم في
التاويل لان الماول بالمسمى في الاول هو الموضوع وفي الثاني المحمول وهذا مما يناسب ان يضم بالذكر
في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة وتحقيق ذلك السوال والجواب ان الشئ قد يكون له
اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بالشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات
لافادة الحكم فائدة زائدة على ما علم من عنوان الموضوع دون بعض لعدم افادته فائدة زائدة
على ما علم من عنوان الموضوع كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما نكرة وقعت صفة
لجسم لتقييدها زيادة نكارة وابهام وذلك لانه لو اخذ من حيث انه جسم حساس او ناطق لزم اللغوية
كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا لانه كقولك هذا الجسم حيوان واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية لغوا لانه كقولك الحيوان الناطق حيوان فكذلك
للحقائق اعتباران كونها معلومة وكونها موجودة فالحكم عليها بالثبوت مفيد من حيث انها معلومة
ولغو من حيث انها موجودة وبما قررنا ظهر ان هذا التحقيق للجواب السابق وزعم بعض المحشين ان
هذا جواب آخر لان ملخص الجواب الاول ان الموضوع قد يوخذ بحسب الاعتقاد وقد يوخذ بحسب نفس الامر

وملخص الثانی ان عقد الوضع قد یستلزم عقد الحمل استلزاما بینا وقد لا یستلزم انتہی ولا یخفی ان المآل عند التحقیق واحد وظاہر کلام الشارح مطابق علی ما ذکرنا بقی ہہنا بحث وہو ان المحشی المدقق فسر قول المصنف بوجہ آخر لا یرد علیہ السوال باللغویۃ وہو ان یراد بالاشیاء ما یعم الموجود والمعدوم مجازا وہو ما یصح ان یعلم ویخبر بہ وہذا مما لا ینکرہ الاشاعرۃ واعترض علیہ بوجہین احدہما ان الحقیقۃ ہی مہیۃ الموجودات فاضافتہا الی ما یعم الموجود والمعدوم لا تصح وایضا اللغویۃ باقیۃ ح ان ہذا الایراد لیس بشئ لما اختارہ الشارح رحمہ اللہ تعالی من تفسیر الحقیقۃ بما بہ الشئ ہو ہو من غیر اعتبار التحقق فعلی ہذا یکون للمعدوم حقیقۃ الثانی انا اذا عممنا الاشیاء لزم الحکم علی حقائق المعدومات بالثبوت وہو باطل لان حقائق المعدومات معدومۃ واجیب بان المراد بالاشیاء الجنس فثبوت حقیقۃ بعض الجنس وہو الموجود کاف فی صحۃ الحکم **والعلم بہا** ای بالحقائق من تصوراتہا بیان للعلم والتصدیق بہا ای بوجودہا فی نفسہا **وباحوالہا** عطف علی الضمیر المجرور ای التصدیق بثبوت الاحوال للحقائق من نحو الحدوث والامکان وکونہا اعیانا واعراضا وحاصل ما افادہ المحققون فی تفسیر کلام الشارح ہو ان اللام فی قولہ والعلم للاستغراق نوعی العلم وہما التصور والتصدیق اما وجہ الحمل علی الاستغراق فلان الرد علی اللاادریۃ لا یتم بدونہ لاعترافہم بالشک وہو من التصور واما حمل الاستغراق علی الانواع لا علی الافراد فلانہ لا علم لنا بجمیع افراد الحقائق واما تعمیم التصدیق بالاشیاء واحوالہا فلان الاستدلال لا یتم الا بمعرفۃ احوالہا من الامکان والحدوث حتی یعلم انہ لا بد للممکن من واجب وللحادث من قدیم وہہنا ابحاث الاول ان العلم بالاحوال لیس علما بالاشیاء فلا یصح قول الشارح وباحوالہا اجیب بانہ علم بکون الاشیاء موصوفۃ بہا فکانہ علم بالاشیاء الثانی ان اللاادریۃ لا یعترفون بالشک بل یزعمون الشک فی الشک وہلم جرا والجواب عندی ان التسلسل محال والانقطاع موجب لثبوت الشک وان لم یعترف عنادا الثالث ان المعنی علی الاستغراق ہو تحقق کل علم بالحقائق لا تحقق العلم بکل حقیقۃ والباطل ہو الثانی لا الاول لان معناہ کل ما نعتقدہ علما بالحقائق فہو علم متحقق فی نفس الامر وہذا الکلام صحیح **متحقق** ای ثابت فی نفس الامر ولیس معناہ انہ موجود فی الخارج حتی یرد انہ علی مذہب جمہور المتکلمین اضافۃ والاضافۃ من الامور الاعتباریۃ وقیل المراد من قول المصنف والعلم بہا العلم بثبوتہا وہذا لوجہین احدہما وہو الاحسن ان یکون

الضمير للحقائق ويقدر الثبوت مضافا وتقدير المضاف شائع حتى جاء في القرآن زماء والف ثانيهما ان يكون الضمير للمصدر في ثابتة نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى اما تانيث الضمير فاما لان المصدر يذكر ويؤنث واما لان قوله ثابتة مسند الى الضمير الراجع الى الحقائق فضميره مضاف الى الحقائق فانث الضمير باعتبار المضاف اليه كقولهم ذهبت بعض اصابعه للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق ان للعلم اليقيني القاطع للظنون والشكوك بذلك وحاصله ان اللام في قوله حقائق الاشياء للاستغراق فان رجع الضمير الى الاشياء بلا تقدير مضاف صار المعنى بجميع الحقائق متحقق وهذا باطل واذا قدرنا الثبوت صح المعنى وذلك لوضوح الفرق بين قولك علمت جميع الحقائق وقولك علمت ثبوت جميع الحقائق فان الاول لا يتحقق الا بالعلم بكل حقيقة بخصوصها بخلاف الثاني واعترض عليه بوجوه الاول ان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم الاجمالي بجميع الحقائق وعدم حصوله ممنوع فان قولك حقائق الاشياء ثابتة يصححه الثاني ان قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها يدل على حصول العلم بجميع الحقائق لآدم عليه السلام وهذا كاف في نقض الكلية الثالث انك ان اردت ثبوت العلم بثبوتها متحقق ثبوت الكل فهو غير معلوم وان اردت ثبوت بعضها فهو حاصل بدون تقدير الثبوت والجواب ان المراد الجنس يعني ليس اللام في الاشياء للاستغراق بل للجنس فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بجنسها متحقق سواء كان تحقق الجنس في بعض الافراد او كلها **ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها** يريد ان هذا الايجاب الجزئي كاف في رد السوفسطائية لادعائهم السلب الكلي في الثبوت والعلم واعترض عليه بان المطلوب الاهم من ايراد هاتين المقدمتين في اول الكتاب الاستدلال بالموضوعات المشاهدة على الصانع كما ذكره الشارح بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها انتهى وارادة الجنس يفوت هذا المطلوب لاحتمال ان يكون تحقق الجنس في افراد لا نشاهدها واجيب بان تحقق الجنس يدل على ثبوت المشاهدات لانها اظهر الاشياء وجودا والعلم بها اشد بداهة وذكر بعضهم ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى القضية المذكورة اي حقائق الاشياء ثابتة **خلافا للسوفسطائية** قيل فرقة من حمقاء الفلاسفة وزعم نصير الطوسي انه ليس في العالم قوم يختارون هذا المذهب لكن كل من

غلط فی الدلیل فہو سوفسطائی ومن زعم خلاف ذلک وقسمہم الی ثلاث فرق فلم یصب انتہی ملخصا وانت تعلم ان الاثبات راجح علی النفی لاسیما اذا کان احاطۃ النافی متعذرا وہہنا کذلک لتفرق اصحاب المذاہب فی مشارق الارض ومغاربہا آن قلت لم یتعرض المصنف رحمہ اللہ بذکر خلاف احد من المخالفین فی ہذا المختصر الا ہہنا فما النکتۃ فیہ قلت کان الحکم بان حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق من اجلی البدیہیات فکان ذکرہا یشبہ العبث فاشار الی فائدۃ ذکرہا فان منہم من ینکر حقائق الاشیاء ویزعم انہا ای الاشیاء اوہام وخیالات موہومات و مخیلات لا وجود لہا فی نفس الامر وہم لا یعترفون باللہ تعالی وانبیائہ علیہم السلام فمن زعم انہم الصوفیۃ الوجودیۃ فلم ینظر کلام الفریقین ولم یفرق بین الزمرد والذباب وذکر بعض المحققین انہم اخترعوا ہذا المذہب من الاشکالات المتعارضۃ فقالوا لو کان الجسم موجودا فاما ان ینتہی انقسامہ الی الجوہر الفرد او لا ینتہی والاول باطل لادلۃ الفلاسفۃ والثانی باطل لادلۃ المتکلمین وبالجملۃ قالوا ما من قضیۃ بدیہیۃ ولا نظریۃ الا ولہا قضیۃ معارضۃ فلیس شیٔ من القضایا بحق ولا یتحقق نسبۃ امر الی آخر لا بایجاب ولا سلب فہذا اصل مذہبہم ولذا قال المحققون لیس انکارہم مقصورا علی الموجودات الخارجۃ بل ینکرون کل ما فی نفس الامر سواء کان خارجیا او ذہنیا ومن ہہنا قیل ان الاشیاء فی قول الشارح فمنہم من ینکر حقائق الاشیاء محمول علی المعنی العام الشامل للموجود والمعدوم وہم العنادیۃ سموا بذلک لانہم ینکرون الحق عنادا وہو بالکسر المخاصمۃ بالباطل او لانہم ینحرفون عن الحق من قولہم عند عن الطریق اذا لم یستقم علیہ من باب نصر وسمع وشرف ومنہم من ینکر ثبوتہا فی نفس الامر ویعترف بثبوتہا علی حسب الاعتقاد ویزعم انہا تابعۃ للاعتقادات وہؤلاء یزعمون ان مذہب کل طائفۃ حق بالنسبۃ الیہا وقال المحققون لیس المراد بالثبوت ہہنا الوجود الخارجی لان انکار العندیۃ یعم ما فی نفس الامر خارجیا او ذہنیا بل ہو التقرر فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد المعتقدین حتی ان اعتقدنا الشیٔ جوہرا فجوہر او اعتقدناہ عرضا فعرض ای ہو جوہر فی حق معتقدہ جوہرا وعرضا فی حق من یعتقدہ عرضا ولیس الشیٔ فی نفسہ جوہرا ولا عرضا او قدیما فقدیم او حادثا فحادث وہم العندیۃ عند بکسر العین وفتحہا وضمہا ظرف مکان وجاء بمعنی القلب وبمعنی الامر المعلوم

۴۶

وسموا عندية لزعمهم ان حقيقة الشئ ما هو عند المعتقد وما في قلبه او ما هو معلوم له وأورد عليهم بعض المتكلمين بانا نعتقد ان حقائق الاشياء ليست تابعة للاعتقادات فهل خرجت الحقائق باعتقادنا بناء عن ان تكون تابعة للاعتقادات ام لا فان قالوا نعم بطل مذهبهم وان قالوا لا بطل مذهبهم وفيه بحث لانهم يقولون خرجت في حقكم ولم تخرج في حقنا وكل منا ومنكم على الحق ومنهم من ينكر العلم ثبوت شئ ولا ثبوته عطف على ثبوت شئ وكلمة لا معد ولة بمعنى العدم اي ينكر العلم بثبوت شئ وبعدم ثبوته ووقع في بعض النسخ بزيادة الباء بعد لا وهو تصحيف ويزعم انه شاك الزعم يجي بمعنى القول الباطل او الاعتقاد الباطل والظن والمراد هو الاول اذ لا اعتقاد ولا ظن لصاحب الشك وشاك في انه شاك وانما قالوا ذلك جوابا عما اورد عليهم من انكم اعترفتم بالشك وهو حقيقة من الحقائق وهلم جرا اي شاك في شك الشك وهكذا في كل الشك وهلم بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل والجر كشيدن منصوب بالحالية على معنى اسم الفاعل او المفعول المطلق اي تجر جرا وعلماء المعقول يستعملونه حيث يريدون بيان عدم النهاية واختلف العلماء في حقيقة هلم فقال البصريون مركبة من ها للتنبيه محذوفة الالف للاختصار مع لم بضم اللام وتشديد الميم امر مخاطب من لم اذا جمع اي اجمع نفسك الينا وقال الكوفيون مركبة من هل مع ام بضم الهمزة وتشديد الميم امر مخاطب من ام اذا قصد فنقلت الضمة الى اللام وحذفت الهمزة وأورد عليهم انه لا معنى للاستفهام وأجيب بان هل للطلب والتحريض نحو حيهل لا للاستفهام ثم ان الحجازيين يسوون فيه الواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث واهل نجد يصرفونه يقولون هلم هلما هلموا هلمن ثم انه يستعمل تارة لازما بمعنى تعال وائت واقبل كقوله تعالى هلم الينا وتارة متعديا كقوله تعالى هلم شهداءكم اي احضروهم وهم اللاادرية لانهم يقولون لا ادري ولنا تحقيقا انا نجزم قوله انا خبر وانا نجزم مبتدء وتحقيقا تميز من النسبة بين المبتدء والخبر او حال اي محققين والجزم القطع واهل العلم يستعملونه بمعنى العلم اليقيني لانه يقطع الظنون والشكوك والدليل ينقسم الى تحقيقي والزامي فالتحقيقي ما يدعي المستدل ان مقدماته صادقة والالزامي ما يكون مقدماته مسلمة عند الخصم لا عند المستدل فمطلوبه من الدليل الاول تحقيق الحق والزام الخصم معا ومن الثاني الزام الخصم فقط والشارح اورد لرد السوفسطائية دليلين تحقيقيا والزاميا بالضرورة اي جزما متلبسا بالضرورة و

حصول العلم بالنظر وكسب كل ما علم بالضرورة فهو لا يحتاج الى دليل بثبوت بعض الاشياء
الباء متعلقة بنجزم يقال جزمت بكذا اي علمته علم اليقين بالعيان اي الرؤية بالبصر كالارض
والشمس والباء للاستعانة متعلقة بثبوت وبعضها بالبيان اي بالبرهان كالواجب تعالى
واعترض بان قول الشارح بالضرورة ينافي قوله بالبيان واجيب بوجهين احدهما ان البيان
هو الخبر المتواتر كالخبر بوجود مكة وبغداد لا البرهان والعلم الحاصل بالتواتر ضروري ثانيهما ان المراد
بالضرورة اليقين لا ما يقابل النظر وعندي ان السوال والجواب كليهما من السهو لان مقصود الشارح
دعوى الضرورة في حصول الجزم سواء كان حصوله من ضرورة او برهان ثم لا يخفى ان هذا الدليل لا يقيم
حجة على الخصم لان جزمنا لا يوجب جزمهم والزاما عطف على تحقيقا انه ان لم يتحقق نفي
الاشياء فقد ثبتت اي لم يصدق قولكم لا شيء من الاشياء بثابت صدق نقيضه وهو بعض الاشياء
ثابت لاستحالة ارتفاع النقيضين فالمراد بالتحقق الصدق وبالنفي الحكم الذي يتضمنه قولهم لا شيء
من الاشياء بثابت واللام في الاشياء للاستغراق والضمير للاشياء بتاويل الجنس على سبيل الاستخدام
فلا يرد ان بطلان هذا الحكم لا يستلزم ثبوت جميع الاشياء وان تحقق فالنفي وجد بالفاء والواو
والجملة على الاول جزاء وعلى الثاني حالية او معترضة والجزاء قوله فقد ثبت حقيقة من الحقائق لانه
نوع من الحكم لان الحكم اما اثبات او نفي فقد ثبت شيء من الحقائق فلا يصح نفيها على الاطلاق
اي على السلب الكلي وهذا كاف في الزام الخصم وان لم يثبت به مطلوبنا ولذا سماه الزاما وههنا ابحاث
البحث الاول زعم بعض المحشين ان انكار السوفسطائية مقصور على حقائق الموجودات الخارجية فقرر
كلام الشارح بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم عرض موجود في الخارج ودفعه المحققون
بانه الزام بامر خفي يعسر اثباته حتى ان جمهور المتكلمين ينكرون كون العلم موجودا في الخارج فكيف يتم
الرد به على من ينكر البديهيات الجلية بل التحقيق انهم ينكرون كل حقيقة خارجية او ذهنية فيتم الالزام
باثبات حقيقة ما موجودة او معدومة البحث الثاني قد يزعم ان التحقق ههنا بمعنى الوجود فالمعنى
ان لم يوجد نفي الاشياء في الخارج فقد ثبت فيه ودفع بان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم
وجود الاشياء فيه فانه يجوز ان يكون الاشياء موصوفة بالنفي في نفس الامر والنفي معدوما في
الخارج كما في الممتنع فانه موصوف بالامتناع في نفس الامر مع ان الامتناع معدوم في الخارج وقد

حقق في الفلسفة الاولى ان الاتصاف في الخارج لا يستلزم ثبوت الصفة الانتزاعية في الخارج
كالعمى البحث الثالث يرد على الالزام ان الحكم ببطلان ارتفاع النقيضين وهم باطل عندهم
فاجاب بعضهم بتغيير الدليل والاكتفاء بالشق الاخير فقرر الكلام بانكم جزمتم بنفي كل حقيقة في
نفس الامر موجودة او معدومة وقد ادعيتم ان النفي ثابت في نفس الامر حيث استدللتم عليه
فقد ثبت بعض ما نفيتم واجاب بعضهم بان الالزام ليس مبنيا على بطلان ارتفاع النقيضين بل
حاصله ان نفي الاشياء الذي ادعيتم ان زعمتموه مخيلا بطل ما ادعيتم او محققا اعترفتم بحقيقة ما
ولا يخفى انه اي الدليل الالزامي انما يتم على العنادية بجزمهم بالنفي اما العندية فيقولون
هذه الحجة صحيحة عندكم باطلة عندنا واللاادرية يعترفون باثبات ولا نفي اصلا فكيف يقوم عليهم
الحجة قالوا شروع في ادلة السوفسطائية وقيل هذا دليل للاادرية وفيه نوع اشعار بدليل
العندية انتهى وعندي انه دليل الكل لان الشخص الثاني يراه الاحوال موهوما فهو حجة للعنادية ايضا
الضروريات مبتدء والخبر قوله منها حسيات اعلم ان العلم ينقسم الى ضروري ونظري فالنظري
ما يحصل بالفكر كقولنا العالم حادث والضروري ما لا يحتاج اليه ويكون حاصلا لكل عاقل بلا فكر
واقسامه سبعة عند الجمهور احدها البديهيات وتسمى الاوليات ويحكم بها العقل بمجرد تصور الطرفين
نحو الكل اعظم من الجزء ثانيها الحسيات الحاصلة بالحواس الظاهرة نحو النار حارة ثالثها الوجدانيات
الحاصلة بالحواس الباطنة نحو ان لنا فرحا وغما وقد يعد الثاني والثالث قسما واحدا ويسمى
بالمشاهدات وقد يسمى القسمان بالحسيات رابعها الفطريات لا بد لها من واسطة حاضرة معها
نحو الاربعة زوج والواسطة انقسامها بمتساويين وتسمى قضايا قياساتها معها خامسها المجربات
يحكم بها العقل بعد تكرر المشاهدة نحو السقمونيا مسهل سادسها الحدسيات يحكم بها العقل بالحدس
وهي قوة تدرك المطلوب دفعة وتزيل الشك نحو نور القمر مستفاد من نور الشمس بعد مشاهدة
اوضاع الهلالية والخسوف سابعها المتواترات يجزم بها لكثرة المخبرين بها نحو بغداد موجود
هذا هو المشهور ونازع بعضهم في كون المجرب والمتواتر والحدسي والفطري من الضروري وقال اي
نظرية اذ لا بد فيها من قياس خفي بل قال بعضهم المجرب والحدسي من الظنيات ثم ان اقوى
الضروريات هي الحسيات والبديهيات والبواقي ترجع اليها فخصوهما بالقدح لان القدح فيهما قدح في الكل

فقالوا منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا قيل قد للتقليل فتنافي الكثرة اجيب اولا بانها قد تكون للتحقيق نحو قد يعلم الله وثانيا بان الغلط كثير في نفسه قليل بالنسبة الى الصحة كالاحول يرى الواحد اثنين الاحول من يكون احدى عينيه او كلتاهما على غير الوضع الطبعي وهذا يوجب في بعضهم رؤية الواحد اثنين وفي بعضهم لا وسببه اما عند القائلين بان الرؤية بانتقاش صورة المرئي في مجمع النورين الذي هو ملتقى العصبتين فهو انه اذا وقع في المجمع انقباض والتواء بحيث صار جوفه ذا بطنين انتقش الصورة في محلين منه واما عند القائلين بان الرؤية بخروج شعاع مخروطي من كل عين فهو تخالف موقعي السهمين المخروطين وبالجملة ان حدث من انحراف العين التواء في المجمع او عدم اتحاد قاعدتي المخروطين حدث رؤية الواحد اثنين والا فلا سواء كان الحول اضطراريا او اختياريا او وضعيا او حادثا وكان الى فوق او تحت او الى احد الماقين ومن زعم انها خاصة بالاختياري او بالفوقي او التحتي فلم يعرف علم المناظرة والصفراوي يجد الحلو مرا الصفراء خلط من الاخلاط الاربع في البدن وهي الدم والصفراء والبلغم والسوداء والصفراء لونها اصفر وطعمها شديد المرارة وتانيثها بتاويل المرة والصفراوي من يغلب عليه الصفراء فاذا غلبت اصفر البول ولون البدن ولا سيما العين وحدث في الفم مرارة فكلما ذاق الصفراوي شيئا وجد فيه طعم الصفراء لمداخلتها اللسان ومخالطتها اللعاب حتى السكر والعسل الذين هما من اقوى الاشياء حلاوة وقد ذكر في المطولات امور كثيرة من غلط الحس فقالوا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالانسان البعيد ونرى المعدوم موجودا كالسراب والخطوط النورية من القمر عند غمز العين والخط من القطرة النازلة والدائرة من الشعلة الدوارة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالظل والكواكب نراها ساكنة وكراكب السفينة يرى الساحل متحركا وكما نرى القمر في الغيم سائرا ثم حاصل هذه الشبهة ان غلط الحس في بعض المواضع معلوم بالاتفاق من الطرفين فارتفع الامان عن الحس ولم يمكن الجزم بمحسوس قط لجواز ان يغلط فيه الحس ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلاف وذلك لان بعض العقلاء يدعي في قضية انها بديهية وبعضهم يقول انها نظرية بل يقول بعضهم هي باطلة كما قالت المشبهة ان كل موجود فهو في مكان وجهة بالبديهة وقالت المعتزلة الانسان خالق لافعاله بالبديهة وقالت الفلاسفة ترجيح المختار احد مقدوريه بلا مرجح محال بالبديهة وقالت الاشاعرة

القضايا الثلث باطلة ثم حاصل هذه الشبهة ان احد الطرفين لم يعرف البديهي وهذا يرفع
الاعتماد عن البديهيات لاحتمال الخطأ في دعوى البديهة ويعرض بها شبه يفتقر في حلها
الى انظار دقيقة الشبه بالضم ففتح جمع شبهة وهي ما يوجب اشتباه الحق والباطل والافتقار
الاحتياج والحل في اللغة ازالة العقدة وفي اصطلاح علم المناظرة تعيين موضع الغلط من الشبهة و
كلا المعنيين صحيح هٰهنا ويفتقر فعل مجهول وقوله الى انظار اي افكار مفعول ما لم يسم فاعله وهذه شبهة
اخرى لهم في البديهيات وحاصلها ان الاحتياج الى النظريات الخفية في اثبات البديهي ينافي
بداهته وايضا يجوز ان لا يرتفع الشبهة او يقع الغلط في حلها فانتفى الاعتماد عن البديهيات و
مثلوا ذلك باجلى البديهيات وقالوا اجلاها عندكم ان الشئ اما موجود او معدوم وفيه شبهة
الاولى انه يتوقف على تصور المعدوم المطلق وتصوره محال اذ لا صورة له الثانية ان كان الوجود
عين الشئ كان الحمل الايجابي لغوا وان كان غيره كان السلب محالا الثالثة انكر طائفة من العقلاء
هذا الحصر وهم المعتزلة وبعض الاشاعرة واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وسموها بالحال
ومثلوها بالكلي والامور الاضافية كالفوقية والتحتية والوجود مستدلين بان الوجود مثلا ان كان
موجودا لزم ان يكون له وجود فننقل الكلام الى وجوده فيتسلسل الوجودات وان كان معدوما لزم
اتصاف الشئ بنقيضه فالوجود لا معدوم ولا موجود والنظريات فرع الضروريات عطف على
قوله الضروريات منها حسيات وهذا قدح منهم في النظريات وانما كانت النظريات فرع الضروريات
لان كل نظري فلا بد ان ينتهي اثباته الى ضروري لا يحتاج الى الاثبات والا لزم تسلسل النظريات وهو
محال وزعم بعض المدققين ان استحالة تسلسل النظريات مبنية على حدوث النفس الناطقة كما هو
مذهب المتكلمين والحكماء المشائين واما لو كانت قديمة كما زعم الاشراقيون لجاز ان يكون فيها افكار
سلسلة غير متناهية في الماضي وهذا التسلسل غير محال كالادوار الفلكية والجواب انه قد ثبت حدوث
ماسوى الله تعالى وبطلان التسلسل باقسامه ببرهان التطبيق فسادها فسادها اي فساد البديهيات
سبب فساد النظريات فالحمل مجازي للمبالغة او على حذف المضاف ولذا كثر فيها اختلاف
العقلاء شبهة ثانية قادحة في النظريات على طريق الدليل اي الفساد النظريات كثر الاختلاف
فيها فان نظر الفلاسفة يؤدي الى قدم العالم والمتكلمين الى حدوثه ونظر الجبري الى انه كالجماد

والقدری الی انہ خالق افعالہ وہکذا فی اکثر المسائل العقلیۃ والشرعیۃ بل لا یبعد ان لا یکون کل مسئلۃ محلا للخلاف والحاصل انہ لو کان النظر موصلا الی الحق لم یقع خلاف قلنا فی جوابہم غلط الحس فی البعض ای بعض المحسوسات وقیل بعض الاشخاص کالاحول والصفراوی ولکن لا یلائم قولہ الجزم بالبعض لاسباب جزئیۃ ای غیر متحققۃ الا فی بعض المواد لا ینافی الجزم بالبعض لانتفاء اسباب الغلط اعترض علیہ بانہ یجوز ان یکون سبب الغلط عاما واجیب بانا نجزم بالبدیہۃ ان حلاوۃ العسل محققۃ لا غلط فی ادراکہا الا للصفراوی وہہنا بحث وہو ان اہل الکشف یرون ما بین قبر النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ومنبرہ روضۃ من ریاض الجنۃ کما فی الحدیث ویرون نہر جیحان و سیحان والنیل والفرات انہار لبن وخمر وعسل وماء کما فی الحدیث من انہا انہار الجنۃ ویرون الطعام الحرام نجاسۃ والرافضی الساب للشیخین خنزیرا فما کیفیۃ ہذہ الرؤیۃ والجواب عندی انہا رؤیۃ صحیحۃ بلا غلط فی الحس وذلک لان الحق سبحانہ یخلق فیہم قوۃ ادراک الموجودات المحجوبۃ عن ابصارنا کما لا یبعد ان یخلق فی احدنا قوۃ ابصار الطعوم والروائح علی ما یقتضیہ قواعد الاشاعرۃ فتصیر تلک الموجودات الخفیۃ لہا شاعلی الموجودات الظاہرۃ لحواس العامۃ والاختلاف فی البدیہی مبتدء خبرہ لا ینافی البدیہۃ وہذا جواب عن القدحین فی البدیہیات لعدم الالف بکسر الہمزۃ لعدم الفۃ النفس بہذا البدیہی وذلک لان العاقل قد یکون غیر مالوف بقضیۃ بان لم یسمعہا ولم یتوجہ الیہا فاذا سمعہا توقف فی قبولہا الی ان یالفہا واشد من ذلک ان یکون مالوفا بنقیضہا کالفۃ الکفار بعقائدہم الباطلۃ فینکر الحق لمرض متمکن فی بصیرتہ کالاعمی لا یدرک المبصرات اوالخفاء فی التصور وذلک بان یکون الحکم بدیہیا بعد تصور الطرفین ای المحکوم علیہ و المحکوم بہ لکن یکون تصورہما نظریا محتاجا الی دقۃ النظر فیخطی الناظر فی تصورہما فیخطی فی الحکم کذلک ولو حقق النظر فی الطرفین ظہر علیہ بداہۃ الحکم کما فی قولنا الممکن محتاج فی وجودہ الی علۃ لا ینافی البداھۃ بضم الباء وہی فی اللغۃ اول جری الفرس وکثرۃ الاختلاف لفساد الانظار لا ینافی حقیۃ بعض النظریات جواب عن القدح فی النظریات وحاصلہ ان الناظر قد لا یراعی قوانین النظر فیفسد نظرہ ویقصر عن ادراک الحق وہذا لا ینافی حقیۃ ادراک من یراعی القواعد والحق انہ لا طریق الی المناظرۃ معہم مع السوفسطائیۃ خصوصا مع اللاادریۃ

عن الدلیل... (حواشی قلمی در حاشیہ، ناخوانا)

مفعول مطلق يقال خصه بالشئ خصوصًا بالضم واہل العلم يستعملونه للمبالغة والترقی فی اثبات الحكم لشئ وتميزه بذلک من بين اخواته فالحاصل ان المناظرة مع السوفسطائية متعذرة ومع اللاادرية اشد تعذرا لانهم ای السوفسطائية وارجاعها الى اللاادرية فقط قصور لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول واما اعتراف العنادية بالنفی فلا يجدينا نفعا فی اثبات المجهولات فكانهم لا يعترفون بمعلوم اصلًا واعلم ان المتكلمين اختلفوا فی جواز المناظرة معهم والمحققون ينهون عنها لان المناظرة اما لاثبات المطلوب او لالزام الخصم وكلاهما غير ممكن ههنا اما الاول فلانهم ينكرون الضروريات ولا شئ من المعلومات اقوى من الضروريات حيث يثبت به الضروريات واما الثانی فلانه يمكنهم ان يقولوا بان دليلكم والزامكم ايانا وهم باطل او فاسد باعتقادنا او مشكوك فيه بل قال بعض الاكابر ان الاشتغال بمناظرتهم تقوية لمذهبهم ولذا قال بعضهم ان كان شبهاتها لا توجب خللا فی علومكم لما اشتغلتم بابطالها وعندی ان المناظرة جائزة لعل الله تعالى يهدی بعضهم بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة الالم وتميزه عن اللذة والاول من المحسوسات والثانی من البديهيات او يحترقوا يهلكوا بالحرق كما يدل عليه عبارة المقاصد وههنا بحث وهو ان التعذيب بالنار من الكبائر والحديث صحيح فی النهی عنه ولا يجوز احراق الكفار الا اذا تحصنوا فی حصن لا يمكن فتحه الا بضرب النار واجيب بوجوه احدها ان هذا ليس تعذيبا بل تاديب وانما يسمى تعذيبا لانه فی صورة التعذيب وفيه نظر ثانيها انه قياس على اہل الحصن اذ لا يمكن الزامهم الا بذلک ولا يخفى انه قياس مع الفارق ثالثها انه نقل عن ابی بكر رضـ وعلی رضـ احراق بعض الزنادقة فلعل الزنديق ومن يشبهه مستثنى من هذا الحكم وقد طعنت الشيعة على ابی بكر رضـ بانه احرق فجارة السلمی الزنديق بالنار واجاب اہل السنة بان عليا رضـ احرق القائلين بالوہيته فقال احد المحترقين زدنا اعتقادا بانک اله لا يعذب بالنار الا ربها وعندی ان الروايتين لا تصحان رابعها ان مراد الشارح انه لا يمكن الزامهم الا بهذا الطريق لا انه يجوز احراقهم شرعا وسوفسطا بضم السين وفتح الفاء لفظ يونانی اسم للحكمة المموهة بتشديد الواو المفتوحة ای الباطلة من التمويه وهو الطلی بماء الذهب مشتق من الماء بعد رده الى اصله وهو موه ثم نقل الى تزيين الباطل والتلبيس لمناسبة ان التذهيب يجعل الحديد والخشب ونحوهما فی صورة الذهب والعلم المزخرف عطف تفسيری للحكمة المموهة وهو بفتح الراء بمعنى المموه مشتق من الزخرف

٥٣

بضم الزاء المعجمة والراء المهملة وهو الذهب ثم قد يسمى كل باطل في صورة الحق زخرفا لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا بفتح الهمزة وكسرها والفتح افصح معناه المزخرف والغلط ومنه بعد تعريب اللفظ اشتقت لسفسطة بفتح السينين على زنة مصدر الرباعي كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا بفتح الفاء وضم السين اي محب الحكمة وفي شرح المواقف فيلا بلغة اليونان اسم للمحب وسوفا اسم للعلم قال نصير الطوسي تصدير الكتب الدينية لشبهات السوفسطائية تضليل لطلاب الحق واجيب بانه يفيد العاقل جهدا في تحقيق الحق وتحرزا عن الوهميات والشبه الباطلة

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ مبتدء والخبر ثلاثة واعلم ان مباحث العلم لا يحصيها اقل من مجلد فلنذكر بعضها مختصرا البحث الاول في انواع الادراك اربعة احدها الاحساس بالبصر والسمع او الذوق او الشم او اللمس يشترط فيه ثلثة امور الاول حضور المادي عند الحاسة وهو الجوهر الفرد والجسم والاعراض القائمة بهما الثاني اكتنافه بالهيئات المخصوصة من كيف او كم او وضع او اين الثالث كونه جزئيا ثانيها التخيل وهو ادراك المادي مع هيئاته بعد غيبته عن الحواس الظاهرة وهو مجرد عن الشرط الاول ثالثها التوهم وهو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في الماديات وهو مجرد عن الشرطين الاولين رابعها التعقل وهو ادراك شي مجرد عن المادة كالكليات وهو مجرد عن الشروط الثلثة وقال الحكماء الاحساس ادراك الحواس الظاهرة والتخيل والتوهم ادراك الحواس الباطنة الدماغية والتعقل ادراك العقل الذي هو صفة للنفس الناطقة وهم لا يجوزون ان يدرك النفس الجزئيات بلا توسط الحواس وقال المتكلمون الاول بالحواس والباقي بالعقل لانكارهم الحواس الباطنة البحث الثاني للعلماء في انواع العلم اصطلاحات احدها للحكماء وهو ان العلم هو التعقل المنقسم الى تصور وتصديق منقسم الى يقين وظن وجهل مركب وتقليد فقالوا العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والتصديق ان كان مع تجويز النقيض فظن والاعتقاد جازم فالاعتقاد ان لم يطابق الواقع فجهل مركب وان طابقه فما امتنع زواله يقين وما امكن زواله تقليد وهم لا يسمون الاحساس والتخيل والتوهم علما ثانيها مصطلح لبعض المتكلمين وهو ان العلم هو الادراك سواء كان بالحواس او بغيرها وسواء كان تصورا او تصديقا جازما او لا ومطابقا للواقع ام لا ثالثها ان العلم هو التصور والتصديق اليقيني رابعها مصطلح جمهور المتكلمين وهو ان العلم ادراك الحواس والعقل من التصور والتصديق اليقيني البحث الثالث قال جمهور المتكلمين ليس العلم الا اضافة بين

العالم والمعلوم ومن ادعی امرا زائدا علیها فعلیه البیان والاضافة امر اعتباری عندهم وعرضی موجود عند الحکماء وقال بعض الاشاعرة صفة ذات اضافة ای تعلق بالمعلوم وقال الحکماء هو الصورة الموجودة فی الذهن وانکر جمهور المتکلمین وجود الصورة فی الذهن فاشکل علیهم العلم بالمعدومات لان الاضافة لابد لها من الطرفین والمعدوم لیس فی الخارج فهو فی الذهن ولهذا وافق محققوهم الحکماء ومنهم الشارح البحث الرابع اختلف القائلون بان العلم عرض فی انه من ای مقولة فقیل اضافة وقیل کیف و قیل انفعال قال المحققون والوجه انا اذا علمنا الشیئ فههنا ثلثة امور نسبة بین العالم والمعلوم وصورة حاصلة عند العالم وقبول النفس الناطقة هذه الصورة فمن ذهب الی ان العلم هو الاول قال نسبة او الثانی قال کیف او الثالث قال انفعال البحث الخامس اختلف العقلاء فی بداهة العلم ونظریته علی مذاهب ثلثة احدها مذهب الامام الرازی وهو انه بدیهی متصور بالکنه فلا یمکن تعریفه ونبه علی ذلک اولا بان کل شیئ یعلم بالعلم فلو عرف العلم بغیره لزم الدور وثانیا بان علم کل احد بوجوده ضروری وهو علم خاص والعلم المطلق جزءه والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فالسابق علی الضروری ضروری البتة وثانیها مذهب امام الحرمین محمد الجوینی والامام حجة الاسلام الغزالی وهو انه نظری ولکن یعسر تحدیده بجنس وفصل فان ذلک متعسر فی اکثر الاشیاء حتی فی المحسوسات فکیف فی الادراکات الخفیة بل الوجه فی معرفته هو التقسیم الی تصور وتصدیق ویقین وظن او التمثیل بانه للمعلومات کالابصار للمبصرات ثالثها مذهب قوم انه نظری لا یعسر تحدیده وعرفوه بعبارات کثیرة والانصاف انها اخفی من العلم ولیست من تلخیص الکنه فی شیئ وهو صفة یتجلی بها المذکور لمن قامت هی به هذا التعریف منقول عن الامام ابی منصور الماتریدی وقال الشریف فی شرح المواقف هو احسن ما قیل فالصفة ما یقوم بغیره والتجلی الظهور والانکشاف والباء للسببیة والمذکور هو الشیئ اعم من ان یکون موجودا او معدوما وکان الظاهر ان یقول تتجلی به الشیئ ولکن اختار المذکور علی الشیئ لان الشیئ فی اصطلاحنا لا یطلق علی المعدوم الا مجازا والمجاز مهجور فی التعریفات واللام متعلقة بقامت والمجرور راجع الی من وهذا التعریف یتناول العلم القدیم والحادث وههنا بحث وهو

اختلف المفسرون فی ان المذکور مشتق من الذکر بالضم وہو القلبی او من الذکر بالکسر وہو اللسانی فاختار
بعضہم انہ من القلبی وَاورد علیہم ان الذکر القلبی بمعنی العلم فیلزم الدور واجیب بوجہین احدہما ان
الذکر یشمل الظن والجہل المرکب والعلم لایشتملہا علی مصطلح جمہور المتکلمین ثانیہما ان المعرف ہو العلم
بالمعنے العرفی والذکر ہو العلم اللغوی وہما متغایران اما اولا فان اللغوی معنی مصدری والعرفی
صفۃ ہی مبدء المعنے المصدری واما ثانیا فلان العرفی یشتمل ادراک الحواس واللغوی لایشتملہ فان
قلت قد وقع فی کلام بعضہم ان المذکور ہو المعلوم ولکن عدل عنہ تحرزا عن الدور انتہی فما وجہہ
مع انہ لا دور ولو سلم فتبدیل اللفظ بمرادفہ لایدفع الدور قلت اراد التحرز عن القبح اللفظی فان ایراد
العلم اللغوی فی تعریف العلم العرفی وان لم یکن دورا حقیقیا لکنہ دور بحسب الظاہر فیجعل التعریف
مطعنا لکل ناظر قبل ان یحقق المراد واختار بعضہم انہ من الذکر اللسانی مستدلین بوجہین احدہما انہ
المتبادر ویحمل الفاظ التعریف علی اظہر المعانی ثانیہما ان القلبی یوہم اختصاص العلم بالقلب وخروج
ادراک الحواس عن التعریف واختار الشارح فی ہذا الکتاب التفسیر الثانی وفی شرح المقاصد الاول
ای یتضح ویظہر تفسیر یتجلی والاتضاح افتعال من الوضوح ما یذکر تفسیر للمذکور ویمکن ان
یعبر عنہ عطف تفسیر لیذکر وفیہ اشعار بان المذکور من الذکر اللسانی المقصود منہ دفع لما یرد من
ان الذکر ہو التلفظ فیلزم ان یکون المعلوم الذی لم یتلفظ باسمہ احد خارجا عن التعریف ووجہ الدفع
ان المراد بالمذکور ما یمکن التعبیر عنہ بذکر اسمہ موجودا کان او معدوما وما تعمیم لما یذکر وبیان لفائدۃ
اختیار المذکور علی الشیء ثم ان المعدوم یشتمل الممکن والمستحیل وانکر بعضہم العلم بالمستحیل واورد علیہ انکم
حکمتم علیہ بامتناع العلم والحکم علی المجہول محال وقد یعتذر بان مراد المنکر ان علم المستحیل لایسمی
علما وہذا عذر بارد قال بعض المحققین المحال معدوم خارجا وذہنا ولا صورۃ لہ فی العقل ولیس الحکم
علیہ من حیث ہو بل الحاکم یتصور مفہوما آخر فیحکم علیہ علی فرض انہ عنوان المحال فیشتمل التعریف
ادراک الحواس ای الخمس الظاہرۃ اما الباطنۃ فہم لایثبتونہا ویکتفون بالعقل عنہا ثم الحق
ان المدرک ہو النفس ونسبۃ الادراک الی الحواس نسبۃ المسبب الی السبب لان الحواس آلات للنفس
فی الادراک وزعم بعض الحکماء ان المدرک للمحسوسات ہی الحواس ودفع بانا نقطع بانا نبصر ونسمع
مع ان الاشارۃ الی النفس قطعا ثم اعلم ان تسمیۃ ادراک الحواس علما ہو مذہب الاشعری ومن

تبعه فانهم قالوا السمع علم بالمسموعات والبصر علم بالمبصرات واعترض عليهم بوجهين احدهما انا اذا
علمنا الشئ ثم ابصرناه فلا شک انا نجد بین الحالین فرقا بدیهیا وقد یجاب بان العلم جنس تحته انواع
مختلفة الحقائق ثانيهما ان العرف واللغة والشرع تنفي العلم عن البهائم والاحساس حاصل لها واجيب اولا
بان المنفي عن البهائم هو العلم بالعقل لا بالحواس وثانيا بان كلمة مَن لذوي العقول فيخرج احساس
البهائم عن الحد وثالثا بان معنى ادراك الحواس هو ادراك النفس الناطقة بالحواس لا نفس الاحساس
اذ الحواس انما هي آلات الادراك واعترض على الجوابين بان مرجعهما الى الاصطلاح ولا يدفعان
اصل الاعتراض الذي هو اتصاف البهائم بالاحساس كاتصاف الانسان به مع عدم اتصافهما بالعلم
وادراك العقل اي ادراك النفس بالعقل وقد ظهر من كلام المشائخ ان نسبة الادراك الى
العقل حقيقي ولا يخفى على العاقل انه ايضا مجازي كادراك الحواس لكن لما كان العقل هو السبب
القريب جعلوه مدركا فاحفظه ليحفظك عن الحيرة من التصورات والتصديقات بيان
لادراك العقل فقط فان ادراك الحواس لا يسمى تصورا ولا تصديقا في اصطلاح حكيم ولا متكلم آن
قلت فيبطل حصرهم العلم في التصور والتصديق قلت الحاصر لا يعد الاحساس علما اليقينية اي يقين
تصديق جازم مطابق للواقع غير محتمل الزوال كقولك الشمس موجودة واجتماع النقيضين محال
فخرج بالجازم الظن وبالمطابق الجهل المركب وهو الجزم بالباطل كجزم الفلسفي بقدم العالم وبعدم
الاحتمال علم المقلد المصيب المقلد من لا يستدل على الحكم ولكن يعتقده اتباعا لمن يحسن الظن به
كاتباعنا في الفقه ابا حنيفة رح وانما كان علمه محتملا للزوال لانه قد يطلع على دليل صحيح او فاسد

على خلاف ما كان يجزم به فيزول جزمه وانما قيد المقلد بالمصيب لان غير المصيب ذو جهل مركب
وغير اليقينية وهي الظنيات والجهل المركب والتقليد وذلك لان التجلي هو الظهور المطلق سواء كان
تاما او ناقصا ومطابقا للواقع او غير مطابق بخلاف قولهم يريد ان التعريف المذكور شامل لجميع انواع
الادراك بخلاف هذا التعريف وهو لبعض الاشاعرة صفة اي امر قائم بمحله وهذا اولى من قول بعضهم
امر قائم بغيره لانه يخرج علم الواجب تعالى اذ صفاته ليست غير ذاته ولعله اختار عدم اندراجه في المحدود او
اختار عدم الغيرية توجب لموصوفها وهذا الايجاب عادي ان كان الحد لعلم المخلوق فقط واعم من
العادي والحقيقي ان كان الحد لمطلق العلم تمييزا مصدر من باب التفعيل بحذف الياء الاولى ومعناه
جدا كردن وبه يخرج كل صفة سوى الادراك وقد زعم ان السواد مثلا يوجب لموصوفه تميزا عن الابيض
فلا يخرج وهذا وهم لان المصدر من باب التفعيل لا التفعل بمعنى جدا شدن لا يحتمل النقيض يخرج
الظن والشك والجهل المركب والتقليد لاحتمال الاولين النقيض في الحال والاخيرين في الاستقبال ثم في
معنى العبارة وجوه احدها لا يحتمل التمييز نقيض نفسه وزيفه القوم بان الشيء لا يحتمل نقيض نفسه لان معنى احتمال
شيء لشيء ان يجوز اتصاف الاول بالثاني واجيب بان معنى الاحتمال ههنا جواز ان يزول هذا التمييز
ويحصل بدله ما يناقضه ثانيها لا يحتمل متعلق هذا التمييز نقيض هذا التمييز وهو مختار المحققين والمتعلق بالفتح في
التصور هو الشيء المتصور وفي التصديق هو طرفا القضية والتمييز في الاول هو الصورة الحاصلة في العقل و
في الثاني هو الاثبات والنفي فالمراد بالتمييز ما به التمييز لا المعنى المصدري لعدم احتماله النقيض قطعا ورد عليه
اولا ان العلم الذي هو تصور عين الصورة والعلم الذي هو التصديق عين الاثبات والنفي لا ما يوجبها و
ثانيا بانه لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لان العلم موجبها فيغايرها اجيب بان كون العلم هو الصورة والاثبات
والنفي هو مذهب الحكيم اما عندنا فالعلم يوجبها ونحن لا نسمي الصورة تصورا والاثبات والنفي تصديقا حتى
لا يصح التقسيم بل نقول العلم ان كان موجبا للاثبات او النفي فتصديق والا فتصور وهذا التقسيم صحيح و
ثالثا ان القول بالصورة الحاصلة قول بالوجود الذهني والمتكلم ينفيه اجيب بان المحققين يثبتونه او بان
المراد بالصورة ههنا الشبح الخيالي لا الموجود كما يزعمه القائل بالوجود الذهني ورابعا بان تعلق العلوم
العادية كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب اليوم ذهبا يحتمل النقيض فيخرج عن الحد وذلك لان خرق العادة
جائزة اجيب بان المراد بعدم احتمال النقيض ان لا يجوز من العالم الحكم بوقوع نقيضه لا في الحال ولا في المآل

وہذا لاینافی ان یکون النقیض ممکنا بالذات فانّک اذا ابصرت زیدا ایقنت بانہ موجود یقینا لایزول مع ان زیدا فی نفسہ ممکن ان یکون وان لایکون وثالثہا ان لایحتمل صفۃ للصفۃ والضمیر فیہ للمتعلق والمراد نقیض الصفۃ فالعلم صفۃ لایحتمل متعلقہا نقیض تلک الصفۃ وعلی ہذا یکون التمیز بالمعنی المصدری والتصور عین الصورۃ والتصدیق عین الاثبات او النفی علی وفق الحکماء فانہ وان کان شاملا لادراک الحواس بناء علی عدم التقیید بالمعانی اعلم ان اصل ہذا التعریف قولہم صفۃ توجب تمیزا بین المعانی لایحتمل النقیضین وہو مختار صاحب المواقف واریدبالمعانی مالیس محسوسا باحدی الحواس الخمس ویقابلہا الاعیان وہی المحسوسات باحدہا فعلی ہذا یخرج عن التعریف ادراک الحواس ولما کان مختار الاشعری ان ادراکہا علم ترک المتاخرون قید المعانی کما ذکرہ الشارح رحمہ وشاملا للتصورات بناء علی انہا لا نقائض لہا لان عدم احتمال النقیض اعم من ان لایکون لہ نقیض اصلا کالتصور ومن ان یکون لہ نقیض لکن الادراک یقینی لایمکن ارتفاعہ وہہنا بحث وہو ان المراد بالنقیض فی الحد نقیض التمیز علی ما اختارہ المحققون والتصور علم موجب للتمیز فکون التصور لانقیض لہ لایصلح سببا لدخولہ فی الحد اجیب اولا بان المعنی لانقائض لتمیزہا الذی ہو الصورۃ علی حذف المضاف وثانیا بان انتفاء نقیض العلم یوجب انتفاء نقیض التمیز الحاصل من العلم وثالثا بان معنی النقیض فی الحد نقیض الصفۃ لانقیض التمیز علی ما زعموا اشارۃ الی انہ غیر مختار عندہ واختلف فیہ فقیل المفردات لاتناقض اذ التناقض ہو عدم اجتماع مفہومین فی الصدق علی الشیٔ والارتفاع عنہ وہذا لایوجد فی المفردین کالانسان واللاانسان الا اذا اعتبر حملہما علی شیٔ وحینئذ یحصل قضیتان متناقضتان موجبۃ وسالبۃ وقیل بل تتناقض لان نقیض الشیٔ رفعہ سواء کان رفعہ فی نفسہ او رفعہ عن شیٔ واختارہ الشارح اما اولا فلانہ المطابق لمصطلح اہل المنطق کقولہم نقیضا المتساویین متساویان واما ثانیا فلانہ لو لم یکن للتصور نقیض لزم ان یکون کل تصور علما مع ان بعضہا لایطابق الواقع وان ما لایطابقہ جہل لا علم واجیب عن الاول بانہ مجاز یعنی انہ لو اعتبر النسبۃ معہما کانا متناقضین وعن الثانی ما افادہ السید السند رحمہ من انا اذا راینا حجرا فقصدنا انسانا فہذہ الصورۃ الانسانیۃ تصور مطابق للانسان وانما الخطاء فی الحکم بانہا صورۃ الحجر لکنہ ای التعریف لایشتمل غیر الیقینیات من التصدیقات لاحتمالہا النقیض ومقصود الشارح رحمہ ان ہذا التعریف وان ترک ہذا القید

ليكون شاملا لكنه اقل شمولا من التعريف الاول هذا جرى عادة المصنفين بذكر هذا حين يراد الفصل بين كلامين ويقال فى تاويله خذ هذا ومضى هذا وقيل كلمة ها اسم فعل بمعنى خذ وذا اسم اشارة فالتقدير

ولكن ينبغى ان يحمل التجلى فى التعريف الاول على الانكشاف التام الذى لا يشتمل الظن يريد بيان ما هو المختار عنده بعد ما ذكر حال ظاهر التعريفين الماثورين عن العلماء والحاصل ان المختار هو التعريف الثانى وانه ينبغى تاويل التعريف الاول بحيث يطابق الثانى فى عدم شمول التصديق الغير اليقينى لانه لا يسمى علما فى اصطلاحنا لان العلم عندهم مقابل للظن اى عند الاشاعرة بخلاف الحكماء فان العلم عندهم حصول صورة الشئ فى العقل فيشتمل اليقين والظن وهكذا حمل السيد السند فى شرح المواقف قال التجلى هو الانكشاف التام الذى لا اشتباه فيه فخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب انتهى ولم يذكر الشارح الجهل المركب واعتقاد المقلد لانهما فى حكم الظن

لِلخَلقِ صفة للمضاف اليه اى المخلوق فهو مصدر بمعنى المفعول من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب الضمير فى لذاته للخالق او للعلم وقيل الثانى غير صحيح والا لزم ان يكون علمه تعالى قائما بنفسه لا قائما بذاته تعالى وفيه نظر لان معنى كون لذاته فى هذا المقام هو انه غير محتاج الى السبب لا انه قائم بنفسه **ثَلٰثَةٌ الحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ** احتراز عن المريضة كباصرة الاحول وذائقة الصفراوى **وَالخَبَرُ الصَّادِقُ وَالعَقلُ** لم يقيد العقل لان من اصابت عقله آفة لا يسمى عاقلا بحكم الاستقراء هو التفحص واصله طلب المفقود فى قرية قرية اى الحصر استقرائى لا عقلى ووجه الضبط اى ضبط الاقسام بين النفى والاثبات وقد جرت عادتهم به ان لم يكن الحصر عقليا ان السبب ان كان من خارج اى خارج المدرك فالخبر الصادق فانه مسموع من خارج والا اى وان لم يكن خارجا عنه فان كان الغير المدرك صفة لا ئقة اى ان كان السبب آلة مغايرة للمدرك فالحواس والا اى وان يكن آلة مغايرة للمدرك فالعقل ان قلت المدرك فى الحقيقة هى النفس الناطقة والعقل من اسباب الادراك فكيف لا يكون مغايرا للنفس اجيب بوجهين احدهما ان الشارح بنى الكلام على التسامح كما هو عادة المشائخ فى ترك التدقيقات الفلسفية وذلك لان العقل هو السبب القريب للادراك من بين الاسباب كانه هو المدرك على التجوز كقولهم القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة مع ان المؤثر فى الحقيقة هو القادر وهذا

الجواب ہو الصحیح المطابق لقولہ بعد سطور یشتمل المدرک کالعقل ثانیہما ان العقل صفۃ النفس والصفۃ لاتغایر الموصوف عند الاشاعرۃ اذ الغیر عندہم ما ینفک فی الوجود وہم یقولون صفۃ الموصوف لا عینہ ولا غیرہ ودفع اولا بان حمل الغیر علی ہذا المصطلح خلاف المتبادر وثانیا بان قولہم لا عینہ ولا غیرہ انما ہو فی الصفات القدیمۃ وثالثا بانا لا نسلم ان العقل لا ینفک عن النفس آن قلت کیف نفی کون العقل آلۃ مع انہ قال فیما بعد العقل قوۃ للنفس بہا تستعد للعلوم آجیب بوجہین آحدہما ان النفی متوجہ الی القید فقط والمعنی ان لم یکن الآلۃ مغایرۃ للمدرک بل کانت عینہ فہی العقل ثانیہما ان النفی متوجہ الی المقید ولکن صفۃ الشئ لا تسمی آلۃ لہ فلا یقال ان حرارۃ النار آلۃ لاحراقہ وآورد علیہ اولا ان اطلاق الآلۃ علی العقل شائع فی عبارات المشائخ وثانیا انہ یلزم استدراک غیر المدرک اذ یکفی ان یقال ان کان آلۃ فہو الحواس وان لم یکن آلۃ فہو العقل فالوصف بغیر المدرک یدل علی ان الفرق بہ بعد الاشتراک فی کونہا آلۃ فان قیل حصر الاسباب فی الثلاثۃ غیر صحیح لان السبب المؤثر فی العلوم کلہا ہو اللہ تعالی لانہا بخلقہ وایجادہ من غیر تاثیر للحاسۃ والخبر والعقل اذ قد تقرر عند الاشعری انہ لا تاثیر للاسباب المخلوقۃ فی الحقیقۃ خلافا للحکماء رد السبب الظاہری ای ما یعدہ اہل العرف سببا کالنار للاحراق ہو العقل لا غیر وانما الحواس والاخبار آلات وطرق لف ونشر مرتب فی الادراک والسبب المفضی مبتدء والخبر لا ینحصر والافضاء التبلیغ الیہ الی العلم فی الجملۃ ای ما لہ مدخل ما فی حصول العلم مدخلا قریبا او بعیدا ظاہرا او خفیا بان یخلق اللہ تعالی العلم تفسیر الافضاء معہ اشارۃ الی ان اللہ تعالی خالق مع السبب لا بالسبب وفیہ خلاف العلماء وظاہر مذہب الاشعری ہو الاول بطریق جری العادۃ الالہیۃ وفیہ رد علی الحکماء حیث زعموا ان العلم لا یتخلف عن اسبابہ ومذہبنا ان ہذا بارادۃ اللہ سبحانہ وان شاء لم یخلقہ علی سبیل خرق العادۃ واعلم ان الفعل اذا تکرر صدورہ عن اللہ سبحانہ مرات لا تحصی حتی لم یستغربہ المشاہدون کاحراق النار سمی فعل العادۃ وان کان بخلافہ کصیرورۃ النار بردا وسلاما سمی خرق العادۃ والمشہور ان المراد ہی العادۃ الالہیۃ وتحرز بعضہم عنہ لعدم اذن الشارع ولا بعد عندی حملہا علی عادۃ المصنوعات مجازا لیشتمل المدرک متعلق بمقدر ای یراد المفضی کالعقل والآلۃ کالحس والطریق کالخبر لا ینحصر فی الثلاثۃ بل ہہنا اشیاء اخر مثل الوجدان

بالکسر قوة یدرک بہا المعانی القائمة ببدن المدرک کالہم والغم والفرح والعطش والجوع واختلف فی انہ
قوة الوہم التی ہی احدی الحواس الباطنة ام غیرہا والمشہور ہو الاول والحدس قوة توجب سرعة
انتقال الذہن الی المطلوب العلمی من غیر حاجة الی التفکر وہذہ القوة من الات الادراک لاستغنار صاحبہا
عن تعب التعلم والاستدلال وربما بلغت الی انکشاف جمیع ما یمکن للبشر ادراکہ بالنظر والتجربة ہی تکرار
مشاہدة المسبب عن اسبابہ کالموت عن السم ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدمات
ای بمعنی الکسب المقابل للضروری وانما قید بہ لان نظر العقل قد یطلق بالمعنی العام الشامل للکسبی
والضروری والمقدمات من عطف الخاص علی العام لاختصاصہا بالقضایا التی یتالف منہا القیاس
والمبادی یعمہا واجزار القول الشارح ویجوز ان یخص المبادی باجزار المعرف وحاصل السوال ان
الحصر باطل لانکم ان اردتم السبب المؤثر فی الحقیقة فہو اللہ سبحانہ وحدہ وان اردتم السبب الظاہری
فہو العقل وحدہ وان اردتم مطلق السبب مؤثرا او ظاہرا قریبا او بعیدا فالاسباب اکثر من ثلاث
قلنا ہذا ای الحصر فی الثلاثة علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد والاعراض عن
تدقیقات الفلاسفة حاصلہ ان المراد بالسبب ہو ما یفضی فی الجملة والاسباب المفضیة وان کانت
اکثر من ثلاثة بحسب التدقیق لکن المشائخ حصروہا فی ثلثة تقریبا الی الضبط فانہم لما وجدوا بعض
الادراکات حاصلة عقیب استعمال الحواس الظاہرة التی لا شک فیہا بخلاف الحواس
الباطنة فان وجودہا مشکوک عندہم سواء کان من ذوی العقول وغیرہم من البہائم فانہا
تبصر وتسمع وفی التسویة اشارة الی وجہ عدم ادراجہا فی العقل جعلوا الحواس احد اسباب العلوم
ولما کان معظم المعلومات الدینیة ای اکثرہا اسم مفعول من التعظیم مستفادا من الخبر
الصادق وجعلوہ سببا اخر تشریفا لہ واہتماما بشانہ لافادتہ معلومات الدین والا فیجوز ادراجہ
فی العقل ولما لم یثبت عندہم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترک والخیال والوہم
وغیر ذلک من الفکر والحفظ وجزار الشرط جعلوہ سببا ثالثا وبیانہا ان الدماغ ذو بطن ینقسم
الی ثلثة تجویفات واسعہا التجویف المقدم الذی یلی الناصیة ثم التجویف المؤخر الذی یلی القفاء واضیقہا
التجویف الاوسط وقد خلق فی ہذہ التجاویف خمس حواس احدہا الحس المشترک فی مقدم التجویف
الاول یرتسم فیہ جمیع مدرکات الحواس الظاہرة ما دام المدرکات حاضرة عندہا فصورة القمر عند رؤیتہ

حس مشترک
خیال
متصرفہ
وہم
حافظہ

منقوشة فی الحس المشترک وکذا الصوت عند سمعه فهو کحوض یقع فیه خمسة انهار الثانیة الخیال فی مؤخر التجویف الاول یحفظ مدرکات الحس المشترک فهو کالخزانة لها فانک اذا ابصرت زیدا فما دام زید حاضرا عندک صورته مرتسمة فی الحس المشترک فاذا غاب صارت صورته مرتسمة فی الخیال وبهذه الحاسة یعرف زیدا اذا عاد بعد غیبوبته الثالثة الوهم فی مؤخر التجویف الاوسط یدرک بها المعانی الجزئیة والمعانی ما لا یدرک بالحواس الظاهرة مع وجوده فی المحسوسات کادراکنا شجاعة زید وبخل عمرو وقال بعض المحققین هذه القوة غالبة علی القوی بل علی العقل ایضا ولذا یتوحش احدنا عن المیت وان حکم العقل بانه لا مخافة عنه الرابعة الحافظة فی التجویف المؤخر تحفظ المعانی الجزئیة التی تدرکها الوهم فهی خزانة الوهم الخامسة المتصرفة فی مقدم التجویف الاوسط ومن شانها ترکیب الصور والمعانی وفصل بعضها عن بعض ومخص کلامهم فی اثباتها انا قد ندرک جزئیات لا بالحواس الظاهرة وقد تقرر ان الجزئی لا یدرک الا بحاسة جسمانیة بالمنة ولیس مدرکها النفس لانها مجردة غیر جسمانیة اما ثبوت الحس المشترک فلان النائم وصاحب البرسام یبصر ویسمع ما لا وجود له فی الخارج واما الخیال فلان الحس المشترک تقبل الصور والحفظ غیر القبول فالحافظ حاسة اخری هی الخیال لان الواحد لا یصدر منه الا الواحد بزعمهم واما الوهم فللقطع بان شجاعة زید معنی شخصی غیر محسوس بالحواس الظاهرة بل المحسوس آثارها ولا بالحس المشترک والخیال لانهما لا یحسان الا ما بلغهما من الحواس الظاهرة فمدرکها حاسة اخری واما الحافظة فلان الوهم قابل للمعانی فلا بد لحفظها من حاسة اخری اذ الحفظ غیر القبول واما المفکرة فانا نتصور انسانا ذا راسین وانسانا بلا راس ولیس هذا فی الحس المشترک والخیال لانه لیس من المحسوسات بالحواس الظاهرة ولا فی الوهم والحفظ لانه لیس من المعانی الموجودة فی المحسوسات الظاهرة فهو فی حاسة اخری اما ولیل تعیین مواضعها فلاختلال ادراک الحاسة بآفة موضعها من الدماغ کما علم من الطب هذا محض مقالتهم ولم یتعلق لهم غرض بتفاصیل

الحسیات والتجربیات والبدیهیات والنظریات لان تفصیلها من داب الفلاسفة وکان مرجع الکل الی العقل جعلوه سببا ثالثا جزار لکن لما کانت یفضی الی العلم بمجرد التفات ای توجه وهذا فی البدیهی او بانضمام حدس الی الالتفات او تجربة او ترتیب مقدمات وهذا فی النظری فجعلوا السبب فی العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال الوجدانی وان الکل اعظم من الجزء مثال البدیهی وان نور القمر مستفاد من نور الشمس مثال الحدسی قال الحکماء التامل فی زیادة نور القمر

ونقصانه على حسب البعد والقرب من الشمس وكون الطرف المحاذي لها نورانيا وغير المحاذي مظلما وفي انخساف القمر على حسب دخوله في مخروط ظل الارض كلا وبعضا يعطي يقينا بان نوره مستفاد منها وقد ذكر بعض علمائنا عليهم واستدل بدلائل نقلية لا تدل على مطلوبه فمنها قوله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج اجيب بانهم سألوا عن الفائدة لا عن العلة ولو سلم فنقول اجيبوا بغير ما سألوا عنه ارشادا الى ان اللائق بهم السؤال عن الشرعيات وما لا يمكن تحصيله الا عن صاحب الوحي صلى الله عليه وآله وسلم ومنها قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والجواب ان السبب العادي لا ينافي الجعل كيف واكثر المخلوقات منوطة بالاسباب ومنها قوله تعالى وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة وفسرت بان آية الليل القمر وآية النهار الشمس وخلق القمر كالشمس فامر الله تعالى جبريل عليه السلام ان يمسح القمر ويمحو نوره والجواب اولا ان اسناده ضعيف وفسر الآية بان آية النهار هو النهار وآية الليل هو الليل وثانيا بعد تسليم صحة الاسناد ان جبريل عليه السلام محا نوره الذاتي حتى صار مستضيئا بالشمس وبالجملة استخراج الخسوف بالحساب العلمي المذكور في المجسطي والزيجات يعطي اليقين بما ذكره الحكماء ولذا اعترف به المحققون من ائمة الاسلام كالامام الغزالي وتمام البسط الكلام في مؤلفاتنا الرياضية ككتابنا سر السماء وكتابنا ما غاب عنا ورسائلنا في معرفة الخسوف والكسوف

وان السقمونيا مسهل للصفراء مثال التجربي والسقمونيا لبن نبات يجفف فيتجمد وهو شديد الحرارة اليبوسة لكن يستعمل مع المصلحات فيخرج الصفراء وهي خلط حار يابس اصفر اللون مر الطعم واذا غلب على ظاهر البدن حدث اليرقان وان العالم حادث مثال النظري هو العقل بالنصب مفعول ثان لقوله نجعلوا وضمير الفصل للحصر وان كان العلم في البعض كالحدسي والتجربي باستعانة من الحس كالسامعة والباصرة **فالحواس** بتشديد السين جمع حاسة من حسه اذا طلبه وادركه بمعنى القوة الحاسة بيان لوجه التانيث وانه ليس المراد بالحاسة العضو الحامل للقوة كالاذن والعين والقوة كيفية في العضو بها يصدر عنه الفعل **خمس** خلافا لمن زعم انها اربع والذوق من اللمس والنظام حيث زعم انها ست والسادسة ما يدرك بها لذة الجماع والحق انها باللمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها لا بمعنى ان العقل يحكم بالحصر ونفي الزائد فان البرهان لم يقم على ذلك واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلم يتم دلائلها على الاصول الاسلامية فانها مبنية على ثلثة اصول احدها ان النفس الناطقة مجردة وان المجرد لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الحس واما عندنا فالنفس جسم على تقدير تجردها تمنع استحالة ادراكها الجزئيات والا لم يكن تدبيرها البدن الجزئي ثانيها ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذا باطل عندنا فيجوز ان يكون الحس المشترك والخيال حاسة واحدة يصدر عنها القبول والحفظ وكذا الوهمية والحافظة بل يجوز ان يكون في الدماغ حاسة واحدة يصدر عنها الافعال الخمسة ثالثها ان الواجب غير مختار فلا يصدر عنه الفيض على احد الا على حسب اقتضاء اسبابه والا لزم الترجيح بلا مرجح ومذهبنا ان الواجب مختار وله ان يرجح ما شاء باختياره فيجوز ان يخلق الادراك في النفس متى شاء بلا حاسة هذا ولنا في هذا المقام تحقيق شريف بسطناه في مؤلفاتنا وملخصه ان الباطل هو اثبات تلك الحواس على سبيل الوجوب والابتناء على تلك المقدمات الفاسدة واما اذا اثبتناها على سبيل الظن بامارات يجدها من يستعمل الطب واعتقدنا انه تعالى مسخر الحواس بقدرته كسائر الاسباب وانه قادر على خلق الادراك بدونها فلا باس قطعا لما نجد من فساد الخيال بآفة اصابت مقدم الدماغ والفكر بآفة وسطه والحفظ بآفة مؤخره وصلاح الكل باصلاح تلك المواضع ولذلك تجد في كلام كثير من ائمة الدين الاعتراف بها فاحفظه **السمع** قيل قدمه لشرفه اما اولا فلانه يدرك من جميع الجوانب واما ثانيا فلانه يدرك من وراء الحجاب بخلاف البصر في الامرين واما ثالثا فلانه يتوقف

٦٦

كسب الفضائل الدينية عليه وآثارا بعا فلتوقف اكثر الكمالات الانسانية عليه ولذا ترى كثيرا من العيان اصحاب عقول وعلوم والصم ملحقين بالبهائم لا ينطقون ولا يفهمون وهذا مذهب الحكماء الاشراقيين ورجح بعضهم البصر ويؤيد الاول تقدم السمع على البصر في النصوص وهي انث بتاويل الحاسة او نظرا الى الخبر

قوة مودعة موضوعة في العصب في الفارسية پی وهو جسم ابيض سهل الانعطاف عسير الانقطاع ينبت من الدماغ او من النخاع ويوصل قوة الحس والحركة منها الى البدن وتفصيل ذلك ان الدماغ موضوع في الراس ويتصل به النخاع الموضوع في فقار الظهر وفي الدماغ تجويف مملو بالبخار اللطيف النوراني المسمى عند الاطباء بالروح النفساني وقد خلق في هذا الروح قوة الحس والحركة وفي الانسان سبع وسبعون عصبة فاربع عشرة من الدماغ وسائرها من النخاع وبعضها للحس وبعضها للحركة وهذا الروح يدخل فيها ويصل الى سائر البدن فاذا انقطعت عصبة او وقع فيها خلط يسد مجراه بطل حس العضو او حركته ومن ذلك الخدر والرعشة والفالج وبطلان الشم والسامعة والكتاب لا يحتمل تفصيلا اكثر من هذا

المفروش في مقعر الصماخ المقعر مرت من التقعير ومقعر الاناء باطنه ومقعر البير غورها والصماخ بالكسر ثقبة الاذن وقد تطلق على الاذن والسين لغة وذكر علماء التشريح ان ثقبة الاذن خلقت معوجة لئلا يدخلها الاصوات القوية والاهوية الحارة والباردة والفاسدة دفعة لذا كار حسن باطنها وتنتهي الثقبة الى فضاء قد فرش العصبة على المنه وهذا الفضاء مملو هواء واقف يحدث الصوت بتحركه تدرك بلفظ

المجهول بها الاصوات الباء للسببية او الاستعانة والحاصل واحد بطريق وصول الهواء

المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ والصوت كيفية تحدث في الهواء من تموجه الشبيه بتموج الماء عند وقوع حجر فيه ويحدث التموج اما من قرع جسم كوقوع حجر او من قلعه كانكسار او خشب او من خرق الهواء كاوتار الطنبور ويكون شدة الصوت على حسب قوة القرع والقلع والخرق فاذا ضعف جدا فلا صوت فاذا وصل التموج من الهواء الخارج الى الهواء الذي في تجويف الصماخ حصل ادراك الصوت وقد يصادف الهواء المتموج مصادما من جدار او جبل فيعود متموجا كالموج اذا قرع الساحل فيبلغ الصماخ ثانيا وهو الصدى واذا قرب المصادم كجدران البيت لم يتمايز الصوتان فلم يسمع صدى ويستدل على ان السمع بوصول الهواء بوجوه احدها اما الصوت ثانيها انا نسمع الصوت من بعد بعد القرع ثالثها ان من وضع فمه في انبوبة ووضع طرفها الآخر على اذن رجل وتكلم لم يسمع

صوتہ احد من الحاضرین الا انک الرجل واعترض علیہ اولا بانا نسمع الصوت من وراء الجدار الغلیظ والجواب
ان الجدار ان لم یکن سقفا مسدود الباب والکوی لم یکسر الہواء والا فان اشتد غلظ الجدار والسقف فسماع
الصوت ممنوع وان لم یشتد غلظہما نفذ الہواء فی مسامہما مجردا عن اکثر کیفیات الصوت وثانیا بانا
نسمع صوت لب اللوز فی قشرہ وکذا صوت الحصاۃ فی کرۃ مجوفۃ مما لا مسام فیہ کالذہب والحدید والجواب
ان الجسم المحیط یتحرک بقرع ما فی باطنہ فیتموج الہواء من حرکتہ وکثیرا ما یوجد الحرکات الضعیفۃ فی الاجسام
القویۃ ونحن لا ندرکہا کطنین الطاس ولذا ینقطع اذا وضع الید علیہ وحل ہذین الاشکالین علی ہذا
التحقیق من خواص مؤلفاتنا بمعنی ان اللہ تعالی یخلق الادراک رد علی الطبعیۃ القائلین بان الحاسۃ
تدرک بطبعہا وایضا علی جمہور الفلاسفۃ القائلین بان الہواء اذا تموج استعد بفیضان کیفیۃ الصوت
علیہ من العقل الفعال الذی یزعمون انہ جبرئیل ثم اذا وصل ہواء الی الصماخ استعد القوۃ المودعۃ فی
العصبۃ لان یفیض العقل الفعال علیہا ادراک تلک الکیفیۃ وکلا الفیضین واجبان بلا تخلف وایضا علی
من تعصب من اصحابنا فینکر حصول الادراک بہذا السبب ویقول ہو یخلق اللہ سبحانہ من غیر ہذا السبب
والمختار کما اشار الیہ الشارح ہو ان وصول الہواء سبب قد جرت العادۃ الالٰہیۃ بخلق الادراک عندہ
والدلیل علیہ انا نجد الادراک یدور علی ہذا السبب وجودا وعدما والدوران وان کان دلیلا ظنیا لکنہ قد
یؤدی الی حدس موجب للجزم فی النفس اشارۃ الی رد بعض الحکماء حیث زعموا ان مدرک المحسوسات ہی
الحواس لا النفس عند ذلک ای عند وصول الہواء وفیہ اشارۃ الی اختلاف بین اہل السنۃ فی ان الحق سبحانہ
یفعل بالسبب او عند السبب فالاول مختار الامام الغزالی والشیخ محی الدین بن عربی فی بعض مواضع فتوحاتہ
مستدلا بقولہ تعالی قاتلوہم یعذبہم اللہ بایدیہم والثانی ظاہر مذہب الاشعری من ان کل ممکن مستند
الی الحق تعالی بلا واسطۃ وزعم الامام الرازی ان کون السبب آلۃ لا ینافی الاستناد بلا واسطۃ وللمحقق
الدوانی بحث فیہ وہہنا ابحاث لطیفۃ احدہا زعم بعضہم ان التعریف تم علی قولہ مقعر الصماخ وما بعدہ
توضیح وبیان للفائدۃ وعندی فیہ نظر لان تلک العصبۃ ذات قوی اخر کالقوۃ الجاذبۃ للغذاء والماسکۃ
لہ والہاضمۃ لہ والدافعۃ للفضول کالوسخ فلا بد من قوۃ تدرک بہا الاصوات ثانیہا قیل اذا قرب
الصوت من الاذن استقبلہ القوۃ خارج الاذن والا لم یدرک جہۃ الصوت وعندی فیہ نظر اذ
انتقال القوۃ بلا انتقال العضو الحامل لہا سفسطۃ والوجہ ان الصوت ینفذ من مسام البدن واللہ تسمعہ

ولو جعلت الانامل في الاذنين لا تسمعه ثالثها ان **والبصر** وهي القوة المودعة في
العصبتين منشؤهما مقدم الدماغ خلف منشأ عصبتي الشم قريبا منه ولذا يوجد رائحة الكحل المطيب
المجوفتين اسم من التجويف والاعصاب كلها مصمتة اي لا جوف لها ولكن ينفذ الروح فيها بلطافته
ومثله جالينوس بنفوذ ضوء الشمس في الماء الا عصبتا البصر فلهما جوف للحاجة الى توفر الروح فينفذ فيهما
الروح النوراني من الدماغ الى العين اللتين تتلاقيان فوق ملتقى الحاجبين فيكون لهما جوف
واحد مشترك يسمى مجمع النورين والحكمة فيه ان يتقوى النور بالاجتماع وان لا تعمى العين بوقوع الآفة
في سد العصبة وقيل ليكون المرئي واحدا ثم تفترقان فتتاديان الى العينين اي تتصلان والتادي
الوصول واختلف علماء التشريح فيه فقيل تتقاطعان تقاطع الصليب فيصل العصبة اليمنى الى العين
اليسرى والعصبة اليسرى الى العين اليمنى وقيل بل يصل اليمنى الى اليمنى واليسرى الى اليسرى والاول
مختار الشارح في شرح المقاصد وكلامه في هذا الشرح يحتمل الوجهين وفي المعنى الثاني اظهر ولعل
سبب الاختلاف اختلاف وضع العصبتين في ابدان المشروحين كما ترى من اوضاع العروق
المقصودة في الايدي والله اعلم يدرك بها الاضواء والالوان ذكر الحكماء ان المبصر اولا وبالذات
هو الضوء واللون وما سواهما مبصر بالعرض وزعم قوم ان الضوء نوع من اللون ودفع بان البلور
يضيء في الظلمة مع ان اللون لا يبصر فيه بالاجماع والاشكال الشكل عرض يحصل للسطح او الجسم من حيث
احاطة حد به كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمربع والمقادير سواء كان المقدار متصلا وهو الحجم
كالعظم والصغر او منفصلا وهو العدد كالخمسة والعشرة والحركات حصر الحكماء مدركات البصر فيما ذكره
الشارح والتشابه والاختلاف والشفافية والكثافة والبعد والوضع والتفرق والاتصال والاطراف
واورد عليهم امور يظهر بعد التامل انها راجعة الى ما ذكر كالضحك والبكاء فهما من الشكل والحركة كالطلاقة و
العبوس فهما من الشكل والسكون وكالاستقامة والانحناء فهما من الشكل وكالكثرة والقلة فهما من العدد
وكالكتابة وسائر النقوش فهي من الوضع والشكل وهذا الحصر عندنا عادي ولا يمتنع رؤية ما سواها كما يذكر
في بحث رؤية الحق سبحانه مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك
القوة هذا بحسب العادة والا فقد جوز الاشعري ان يبصر اعمى الصين بقعة اندلس بخلق الله سبحانه
الادراك فيه **والشم** وهي قوة مودعة في الزائدتين بالزاي المعجمة والزائدة بالفارسية افزوني

اللون

العبوس

وصححه بعضهم بالمهملة من الريد وهو ما نشأ من الجبل وهما عصبتان مستديرتان فى أورد عليه انه لا يصدق التعريف
على القائمة باحدى الزائدتين فالاولى ان يقال فى الزائدة قلت تسامح لظهور المقصود ولو افرد كان ما
افسد اعظم مما صلح لايهامه انها زائدة واحدة النابتتين من النبت وهو بالفارسية رستن فى مقدم
الدماغ بضم الميم وتشديد الدال الشبيهتين بحلمتى الثدى الحلمة بفتحتين رأس ثدى المرأة وفى
الكلام تجريد يدرك بهما الروائح بطريق وصول الهواء المكيف بكيفية ذى الرائحة اختلف فى
كيفية الشم فقال الجمهور تكيف الهواء برائحة المشموم كالمسك مثلا بسبب المجاورة ثم تكيف الهواء الآخر
المجاور لذلك الهواء وكذا الى ان يصل التكيف الى الهواء المجاور للحلمتين او يصل الهواء المتكيف بعينه من
خارج الانف الى الخيشوم بجذب الاستنشاق وبالجملة المشموم حقيقة هو الكيفية القائمة بالهواء وذهب
قوم من الحكماء الى ان الشم بوصول اجزاء منفصلة من ذى الرائحة الى الدماغ وقد نسب هذا القول الى ابى نصر
الفارابى وزيف بانه يلزم انتقاص المشموم ساعة فساعة واجاب بعضهم بالتزامه وايده بانتقاص
الورد اذا شم ولم يعرف انه من حرارة النفس واجاب بعضهم بمنع الانتقاص عند من ينكر الجوهر الفرد
لان الجسم عنده غير متناهى الاجزاء وفيه نظر لان كل منفصل عن الجسم فهو جسم عند منكرى الجوهر
ولا يمكن ان ينفصل من الجسم اجسام لا تحصى من غير انتقاصه الى الخيشوم بالشين المعجمة ما بعد
من ثقبة الانف اى اقصاها وقيل عظم متشعب بين الانف والدماغ ينفذ الرائحة فى ثقوبه تدريجا
والحكمة فيه ان لا يدخل الروائح القوية فى الدماغ دفعة فتؤذيه والذوق وهى قوة منبثة
منتشرة اسم فاعل من الانبثاث وهو انفعال من البث وهو التفريق وانما وصف الذوق واللمس
بالانبثاث لا بالايداع لان محلهما اوسع من محال القوى السابقة فناسب التفريق فى العصب
المفروش على جرم اللسان الجرم بالكسر هو الجسم واكثر ما يطلق على الاجسام اللطيفة واختلف فى الذوق
فقيل يختلط الاجزاء اللطيفة من المطعوم باللعاب وتنفذ بمعونته فى العصب فيكون المحسوس كيفية
المطعوم وقيل تكيف اللعاب بطعمه بمجاورة فيكون المحسوس طعم اللعاب واختار الشارح الاول على
عكس ما اختاره فى الشم لانه الظاهر مع عدم ورود المحذور الذى كان يلزم هناك واللمس
وهى قوة مخلوقة فى الاعصاب الدقيقة من الاعصاب منبثة فى جميع البدن فيه بحث لما
ثبت عند اهل التشريح انه لا حس للعظم والرية والكبد والطحال والكلى لعدم انتساج الالياف العصبية

فيها والحكمة فيه ان العظم حامل ثقل البدن والرية دائمة الحركة للتنفس ومهبط النوازل الموذية والكبد المطبخ
معدن الاخلاط المادة والكلى مجرى البول المالح فسلب عنها الحس لئلا يدوم الوجع نعم قد البست غشاء
لطيفا ذا حس ليخبر بحدوث المرض فيها وذكر بعضهم ان ثلث الجسم حساس وهو الذى يلى الجلد وثلثاه
بلا حس واجيب بانه اراد ظاهر البدن واورد عليه الاظفار اللهم الا ان يراد بالجميع الاكثر وقد يقال حذف
المضاف اى جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك كاللطافة
والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل وحصر الحكماء الملموسات فيها وزعم
بعضهم ان الملموس بالذات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اما غيرها فتلمس بتوسطها ولعل هذا وجه
تخصيص الشارح اياها بالذكر وزاد بعض المحشين الصلابة واللين وصرح الامام الرازى بانها من الكيفيات
الاستعدادية لا الملموسات عند التماس تفاعل من اللمس والاتصال به اى بالبدن وبكل
حاسة الجار والمجرور متعلق بيوقف قدم للحصر منها اى من الحواس الخمس يُوقف بلفظ المجهول
من الوقوف وهو الاطلاع اى يطلع بتشديد الطاء على ما وُضِعَت الجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله هي
اى تلك الحاسة له يعنى ان الله تعالى خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها الضمير لكل بتاويل الحاسة والمعنى
لا يدرك بحاسة منها ما يدرك بالحاسة الاخرى اعلم ان نفى هذا الادراك ظاهر فى بعض الحواس
للقطع بان البصر لا يسمع والسمع لا يبصر والشم لا يسمع ولا يبصر ولكنه يشكل فى اللمس والبصر فان البصر قد يدرك
نحو المقدار والحركة والسكون مع انها من المبصرات عندهم واجيب بوجوه احدها ان التخصيص اضافى
لا حقيقى لان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر معا لكنها لا تدرك بالسمع والذوق والشم
وهو كما ترى بعيد عن العبارة بمراحل ثانيها ان المراد بالادراك ما كان بالذات وليس الامور المذكورة
مبصرة او ملموسة بالذات ثالثها ان المراد بالادراك هو التام الكامل وهذا الجواب هو المختار ولقائل
انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين اهل السنة القائلين بالجواز والفلاسفة القائلين بالامتناع
والحق الجواز لما ان ذلك اى الادراك بالحاسة بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس بل هي
اسباب جرت عادة الحق سبحانه بخلق الادراك عند استعمال العبد اياها فلا يمتنع ان يخلق
عقيب صرف الباصرة قيل الاولى عند بدل عقب واجيب بان المراد التاخر الذاتى ادراك

الاصوات مثلا فان قيل البيت الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل
الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان وقال بعض المحشين يجوز ان
يكون في اللسان حاسة واحدة تدرك الحلاوة والحرارة معا فيصح قول المصنف بلا حاجة الى جواب
الشارح الذي هو دعوى وجود القوتين في اللسان بلا دليل وعندي فيه بحث لانه ينافي قول
المصنف الحواس خمس مخالفا لاجماع العقلاء عليه واثبات الحاسة السادسة مع ان في الخمس كفاية
ولا استبعاد في اجتماع القوتين في عضو بل العضو الواحد يكون ذا قوى اربع الجاذبة والماسكة و
الهاضمة والدافعة بل ثمان كما في المعدة فان هذه القوى الاربع موجود فيها بجذب الطعام ومسكه وهضمه
ودفع ثفله وفيها اربع اخر لجذب غذائها اعني الدم المجلوب من الكبد وامساكه وهضمه ودفع مابقي و
كذا الرحم لتدبير غذائه وتربية الجنين كما تقرر في علم الطب **والخبر الصادق** اى المطابق
للواقع فان الخبر كلام اى مركب من الكلمتين مضافا بالاسناد وهذا يشمل الخبر والانشاء يكون
للنسبة خارج يخرج الانشاء تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا
فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وحقق بعضهم انهما من اوصاف النسبة اولا والخبر
ثانيا وانكان في العرف صفة الخبر حقيقة وقد يطلقان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن
الشئ على ما هو به الضمير المرفوع للشئ والمجرور للموصول اى الاخبار عن الشئ على وجه يكون هذا الشئ
بهذا الوجه ثم ان اريد بالشئ النسبة فما عبارة عن الوقوع واللاوقوع وان اريد به الموضوع فما عبارة عن
ثبوت المحمول وانتفائه والاول اقرب من حيث المعنى لان المخبر عنه هو النسبة لاذات الموضوع والمحمول
واوفق بقول الشارح اى الاعلام بنسبة والثاني اوفق من حيث اللفظ لتعبيرهم عن الموضوع بالمخبر عنه
كذا افاده المدقق ولا على ما هو به اى الاخبار عن الشئ لا على الوجه الذي يكون الشئ بهذا الوجه
اى الاعلام تفسير للاخبار بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان الصدق والكذب
من صفات المخبر فمن ههنا اى لانه يصح كون الصدق والكذب صفة للخبر والمخبر يقع في بعض الكتب
الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة **على نوعين احدهما**
الخبر المتواتر وهو مشتق من الوتر واصله في اللغة ان يجئ واحد بعد واحد ثم جرد عن معنى الوحدة
واستعمل في التتابع والتوالي سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة اورد عليه انه يجوز ان يخبر القوم

الكثير دفعة واجيب بان المراد بالدفعة المعنى الفلسفي الذي هو الآن غير المنقسم وعندي انه تكلف بل الجواب انا لا نسلم ان يسمع احدنا كلام جمع عظيم معًا بحيث يستيقن ان كل واحد منهم اخبره بذلك لان شغل السامعة باصوات بعضهم يمنع عن استقصار كلام آخرين كما هو معلوم من العادة والوجدان ولو سلم فكون الاكثر غير دفعي يكفي في وجه التسمية بل على التعاقب هو ان يجي بعض عقب بعض و التوالي مشتق من الولاء وهو القرب ومعناه التتابع **وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ** جمع قلة فيحتمل ان مذهبه حصول التواتر بما دون العشرة كما هو رأى قوم ويحتمل ان يستعمل القلة مكان جمع الكثرة تجوزًا **لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ** اصله المشي على طريق واحد مشتق من وطي الاقدام اى لا يجوز العقل توافقهم فسر بذلك لان تصور التواطى غير ممنوع بل واقع فانك تحكم على التواطؤ بالاستحالة وذا لا يمكن الا بعد تصوره واورد عليه ان منع التجويز العقلي باطل لان كذبهم امر ممكن واجيب بانا لا نريد ان كذبهم محال عقلا بل ان العقل يجزم بصدقهم كما في سائر اليقينيات العادية فانك تجزم بان هذا الحجار لم يكن جملا وتجد العقل لا يلتفت الى نقيضه وان كان امرًا ممكنا **عَلَى الْكَذِبِ** اى من حيث كثرتهم فخبر الافراد الذي يفيد الجزم لكونهم صلحاء لا يكون متواترا **وَمِصْدَاقُهُ** مصداق الشي ما يصدقه صيغة الآلة هي ههنا دليل كون الخبر متواترا **وُقُوعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ** فكل خبر يتردد العقل فيه فانه لم يبلغ حد التواتر وقوله من غير شبهة صفة للعلم او حال عنه واورد عليه بانه مستدرك اذ العلم عند المتكلمين هو اليقين فقط واجيب بانه توكيد وتوضيح لان العلم قد يطلق بالمعنى العام الشامل للظن واليقين واعلم ان ما ذكره الشارح هو مذهب المحققين وشرط بعضهم في التواتر عددًا معينا يحصل الجزم به ولا يحصل باقل منه فقال القاضي الباقلاني ما فوق الاربعة لان شهود الزنا اربعة ويجب تعديلهم فلو افاد خبر الاربعة يقينا لم يجب تعديلهم وقال بعضهم اثنا عشر لقوله تعالى بعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وذلك لان الحق سبحانه امر موسى عليه السلام بجهاد الجبارين وامره ان يبعث من قومه اثنا عشر رجلا يأتونه باخبار الكفار وقال بعضهم عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو في غاية الركاكة لان الآية في الحرب وقال بعضهم اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت يوم اسلم عمر رضي الله عنه وكان متمم الاربعين والنبي صلى الله عليه وآله وسلم مامور بنشر الشرع المفيد لليقين وقال بعضهم سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا

ليتقارنا وانما اختارهم ليسمعوا كلام الله فى ذلك توهمهم بما امر ونهى ولا يخفى انها تمسكات ضعيفة ولا دلالة
لها على عدم العلم اليقيني باقل منها والحق عندي ان الاخبار مستفادة في ذلك فاذا سمعت ان جارك مجرم
جزمت بعده قليل واذا سمعت وقوع الحرب وفتح الحصن بالشام لم تجزم الا بعد كثير بقي ههنا بحث
وهو ان العلم موقوف على التواتر فلو توقف التواتر على العلم لزم الدور اجيب بان الموقوف على التواتر هو
وجود العلم والموقوف على العلم هو العلم بكون الخبر متواترا وهكذا الحال في كل معلول يستدل به على العلة
الخفية فان وجود العالم موقوف على الصانع والعلم بالصانع موقوف على العالم وهو بالضرورة يريدان
يكون الخبر المتواتر موجبا للعلم الضروري بحكم ضروري لا يحتاج الى الدليل مُوجِبٌ لِلعِلمِ الضَّرُورِيِّ
هذا هو المختار عند الجمهور وذهب امام الحرمين وحجة الاسلام وابو الحسين والكعبي المعتزليان الى انه نظري
كَالعِلمِ بِالمُلُوكِ الخَالِيَةِ اى الماضية فِي الأَزْمِنَةِ المَاضِيَةِ تاكيد للرد على من زعم من السمنية
وغيرهم ان التواتر يفيد العلم ان كان خبرا عما وقع في الحال او قريبا منه لا عن ما مضى عليه دهر مستدلين
بانه قد تواتر من الاخبار الماضية ما هو كذب قطعا واجيب بان تواترها ممنوع وَالبُلدَانِ بالضم جمع بلد
النَّائِيَةِ بهمزة العين مثل اللام اى البعيدة يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول
اقرب من حيث المعنى من وجهين احدهما انه المطابق لكلام المشائخ في هذا البحث تمثيلهم المتواتر بنحو
وجود اسكندر وبغداد وثانيهما انه لو عطف على الازمنة لزم اما ان يكون قوله الخالية في الازمنة
الماضية لغوا لان العلم بملوك البلدان البعيدة ثابت بالتواتر ولو كانوا في الزمان الحال واما ان يكون
المعطوف لغوا لان العلم بالملوك الماضين حاصل بالتواتر سواء كانوا في البلد القريب والبعيد وان
كان ابعد من جهة اللفظ فههنا اى في شرح الكلام مقامان احدهما ان التواتر موجب
للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم هذا تنبيه لا استدلال فان ضرورة الضروري
تثبت بالضرورة لا بالدليل وكلما ينصب عليها في صورة الدليل يسمى تنبيها لا استدلالا بوجود مكة
شرفها الله سبحانه من قولهم مكه اذا نقصه او اهلكه سميت بها لانها تنقص الذنوب او تهلكها او تهلك
الجبار الذي يقصد الكعبة بسوء او تهلك من الحد فيها او من المكاكة بالضم وهو مخ العظم لانها
اشرف البلاد واصلها وبغداد فارسي معرب اى بستان العدل وكان هناك بستان لملك
نوشيروان يجلس فيه للعدل وهي بلدة عظيمة من عراق العرب طولها ثمانون وعرضها ثلاثة وثلاثون

ومن عجائبها انها كانت دار الخلافة العباسية دهرا طويلا ولم يمت بها خليفة وانه ليس الا بالاخبار
اه وعليه ان جزمنا بوجود مكة وبغداد لا يدل على انه حاصل بالتواتر فان للعلم اسبابا آخر من الحدس والبديهة
اجيب بان البديهة شاهدة على ان هذا الجزم ليس الا بالتواتر والثاني ان العلم الحاصل به بالتواتر
ضروري لا نظري وهذا مختار المحققين وذهب امام الحرمين وابو الحسين المعتزلي الى انه نظري واستدل
ابو الحسين بانه لو كان ضروريا لم يحتج الى توسط مقدمتين والتالي باطل لان العلم به موقوف على انه خبر عن
محسوس وان المخبرين لا داعي لهم الى الكذب وكلما هو كذلك فهو صادق واجيب بان العلم غير متوقف
على المقدمتين ولا ينافيه جواز تركيبها كما في قولك الاربعة منقسم بمتساويين وكل ما هو كذلك فهو
زوج وقال الغزالي في رواية انه قسم ثالث بين الضروري والنظري وتوقف الشريف المرتضى متكلم
الشيعة والآمدي فيه وحجة الجمهور ما ذكره الشارح بقوله وذلك اي كونه ضروريا ثابت لانه اي هذا العلم
يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى العلم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات من الصغرى والكبرى ومنع اولا بانا لا نسلم ان الصبي لا يستطيع الكسب وثانيا بانا لا نسلم حصول
التصديق اليقيني للصبي الذي لا يستطيع الكسب وهذا الذي ذكره الشارح تنبيه على الضرورة لا الاستدلال
لان ضرورة الضروري ضرورية لا كسبية والا لزم التسلسل ولم يثبت ضروري ولا نظري قط ومن اعظم
شبه المنكرين لافادة التواتر العلم خبر النصارى واليهود فانهما متواتران مع القطع بكذبهما اما خبر النصارى
فانهم زعموا ان اليهود قتلوا عيسى عليه السلام وصلبوه وهذا متواتر فيهم ونحن نقطع بانه كذب لقوله تعالى
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وذكر المفسرون في تفسيره وجوها احدها انه دعا على بعض اليهود فمسخوا
قردة وخنازير فاجتمع اليهود على قتله فاخبره الله تعالى انه يرفع الى السماء فقال لاصحابه ايكم يرضى بان يلقى عليه
شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل فقتل وصلب وثانيها ان رجلا كان ينافقه فخرج ليدل عليه

فوقع عليه شبهه فقتل ثم انهما ان طيطانوس اليهودي دخل بيتا كان فيه عيسى عليه السلام ليقتله فلم يجده لصعوده الى السماء فلما خرج القى عليه شبه عيسى عليه السلام فاخذه اصحابه وهو يقول انا صاحبكم فلان وهم يقولون انت عيسى فقتلوه وأما خبر اليهود فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وهو تصريح بان دينه ابدي غير منسوخ وزعموا انه متواتر ونحن نقطع بانه كذب لان شريعتنا ناسخة لكل شريعة فاجاب الشارح عنهما بقوله واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام قيل معناه اخبار اليهود للنصارى على ان الاضافة الى المفعول ليطابق ما في التلويح من لفظ اليهود بدل النصارى وأورد عليه انه لا يصح عطف اليهود على النصارى ويجاب بتقدير لفظ الخبر في قوله واليهود وكله تكلف والحق ان بعض النصارى متفقون مع اليهود في الاخبار بقتله كما يدل عليه سجودهم للصليب وايضا من ايام العيد للنصارى عيد الصليب وزعموا ان بعض ملوكهم قدم بيت المقدس يطلب الخشبة التي صلب عليها عيسى عليه السلام فجمع خشبات كثيرة كانت هناك فوضعها على الميت واحدة بعد واحدة فصار الميت حيا باحدها فاخذها واتخذ اليوم عيدا وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام فتواتره ممنوع اما مجملا فلان مصداق التواتر حصول اليقين ولم يحصل ولنا فيه نظر لان نفي الحصول لنا لا يفيد اذ الخبر بتواتره عند قوم لا عند قوم للخصم ممنوع وأما مفصلا فالجواب عن خبر النصارى بوجوه أحدها انه منقول عن اربعة منهم وليس هذا عدد التواتر وقيل نقل عن اليهود الذين دخلوا بيت عيسى عليه السلام وكانوا سبعة او ستة فهم مع قلتهم لا يبعد اتفاقهم على الكذب وأورد عليه ان تواتر الخبر بينهم بالصلب مما يعاينه الجمع لحرص الناظرين على مشاهدة نحوه وأجيب اولا بان المصلوب بعد القتل لا يتامل فيه عادة لنفرة الطباع عن المقتول وثانيا بان الهيئة تتغير بعد القتل مع ان المصلوب على مسافة في الهواء ففي مثله لا يتحقق المشاهدة اليقينية ورد الجوابان بانهم نقلوا انه صلب حيا وبقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة وايضا كان الشبه من حين اخذوه لا بعد القتل والصلب والا لما قتلوا الوجه الثاني ان اخبارهم كان عن شبهة لا عن حس لقوله تعالى ولكن شبه لهم وأورد عليه اولا بانه لا شبهة باعتقادهم بل انما اخبر عما شاهده بابصارهم وثانيا بانه لو صح الشبهة لارتفع الوثوق عن اخبار الانبياء لجواز ان يكون رجل آخر تشبه بصورة النبي وأجيب عن الاول بما روي انهم ترددوا بعد القتل فقالوا الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وقالوا ان كان هذا عيسى عليه السلام فاين صاحبنا وعن الثاني بان الشبهة كانت في عيسى مشتملة على صالح كرفع درجة المقتول واستدراج القائلين الى

الضلال الشديد فكانت جائزة واما في سائر الانبياء فتخل بحكمة البعثة فتكون من المحالات الوجه الثالث ما اختاره
القاضي حسين الميبذي شارح هداية اثير المتفلسفة وجماعة وهو ان عيسى عليه السلام قتل وصلب وعرج بروحه
مستدلين بقوله تعالى لعيسى اني متوفيك ورافعك الي واجابوا عن قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه
بانه مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء وعن بعض المكاشفين انه رأى
حسين بن منصور الحلاج يمشي على الماء بعدما صلب فقيل له الست صلبت اليوم فقال لم قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم وهذا الجواب قاطع للشبهة ولكنه يخالف لقول المفسرين اما استدلالهم فالجواب عنه ان
التوفي هو القبض عن الدنيا وقيل الكلام على القلب اي رافعك ومتوفيك واما الجواب عن خبر اليهود ففيه
وجهان احدهما ان بخت نصر الملك المجوسي قتلهم حتى لم يبق منهم عدد التواتر وذلك يوم خرب بيت
المقدس واورد عليه ان الامة المتفرقة شرقا وغربا يستحيل استيصالهم والجواب عندي بان التفرق ممنوع
لانه قصد حربهم وهذا يوجب اجتماعهم لدفعه الثاني ان هذا لم يتواتر ولكن اخترعه ابن الراوندي المتكلم الزنديق والقاه
الى اليهود ليحتجوا بها على المسلمين فان قيل ايراد على المقام الاول بالمعارضة خبر كل واحد لا يفيد
الا الظن اورد عليه انه منقوض بخبر احد الخلفاء الراشدين فانه يفيد اليقين البتة واجيب بان قوله لا يفيد
اليقين سالبة جزئية وهذا كاف للمعترض وعندي ان السؤال باطل غير محتاج الى هذا الجواب لما تقرر
في الاصول ان خبر الواحد ظني من غير تفرقة بين الخلفاء وغيرهم وجاء عن عمر بن الخطاب رضـ انه اتى باية
الرجم فلم يكتبوها في القرآن حين جمع على عهد ابي بكر لما ان كان واحدا وفي كشف المنار ان صلى الله عليه وسلم رضـ تحاكم

مع الیہود الی شریح القاضی وشہد الحسین بن علی رضی اللہ عنہ ومولاہ قنبر فقال شریح لاشہادۃ للابن والعبد فقضی
للیہودی فاسلم لما رای من عدالۃ المسلمین وامثالہ کثیرۃ نعم لاشک فی ان خبر ہؤلاء الاکابر یفید ظنا قویا وضم
الظن الی الظن لایوجب الیقین قالوا لم لایکون کل واحد من الاخبار مفیدا للیقین فکذا مجموعہا کما ان کل واحد
من النسخ لما لم یکن ابیض استحال کون الکل ابیض وایضا عطف علی قولہ خبر کل واحد فہو معارضۃ ثانیۃ
جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع لانہ ای المجموع نفس الآحاد قلنا ربما یکون مع
الاجتماع ما لا یکون مع الانفراد فیجوز ان یکون خبر کل واحد ظنیا محتملا للکذب والمجموع یقینیا لا یحتمل الکذب
واورد علیہ ان المدعی وجوب الیقین والجواب انما یعطی جوازہ لان رب سواء کان للتقلیل او للتکثیر تفید
جزئیۃ الحکم واجیب بان المقصود من الجواب ابطال ادعاہ المعترض من ان کل مجموع فہو مساوی الآحاد فی
الضعف فمنع کلیتہ کاف فی ابطالہ اما وجوب الیقین فانما ثبت بالضرورۃ لا بہذا الجواب کقوۃ الحبل
المؤلف من الشعرات مع ضعف کل شعرۃ فان قیل معارضۃ للمقام الثانی الضروریات لا یقع
فیہا التفاوت بان یکون بعضہا اخفی لان الخفاء ینافی البدیہۃ ولا اختلاف ای لا یقع اختلاف العقلاء
فی اثبات الحکم الضروری ونفیہ والا کان ثبوتہ عند النافی محتاجا الی النظر ونحن ای والحال انا نجد
العلم بکون الواحد نصف الاثنین اقوی من العلم بوجود اسکندر فیثبت التفاوت والمتواتر قد
انکر افادتہ العلم جماعۃ من العقلاء فثبت الاختلاف کالسمنیۃ بضم السین وفتح المیم وقد تسکن
قوم من قدماء عبدۃ الاصنام ینسبون الی سومنات بلدۃ فی الہند طولہا مائۃ وست درجات وعرضہا
سبع عشرۃ درجۃ وہی معظمۃ عند الہنود ویسافرون الیہا من مسافات بعیدۃ ویزعمون ان صنم سومنات
یتحرک الحرکات الاختیاریۃ وان من زارہ لم یتناسخ روحہ الا فی قالب البشر وللشیخ مصلح الدین السعدی
الشیرازی فی کسر صنمہ قصۃ ملیحۃ وقیل منسوبون الی صنم یسمی سمن والبراہمۃ قوم من رؤساء
کفار الہند منسوبون الی رئیس لہم یقال لہ برہمن وقیل برہام وقیل ہو اسم صنم نسبوا الیہ قلنا
ہذا ای عدم وقوع التفاوت والاختلاف فی الضروری ممنوع بل قد یتفاوت انواع الضروری
لا من حیث خفاء الحکم فی نفسہ حتی ینافی البدیہۃ بل بواسطۃ التفاوت فی الالف بالفتح والکسر
عادت گرفتن بچیزی والالفۃ بالضم اشہر فی ہذا المعنی والعادۃ والممارسۃ والاخطار بالبال
بالخاء المعجمۃ والطاء المہملۃ التصور والبال القلب یرید انہ قد یکون الحکم الضروری مما لم یالف بہ العاقل

فيجد الاذعان باقل من الاذعان بالمالوف اذ لاشك ان طبع الانسان لايسارع فى قبول غير المالوفات كمسارعته فى قبول المالوفات اما بعد الالف فيجد الاحكام الضرورية كلها على السواء وتصرفات اطراف الاحكام اى المحكوم والمحكوم عليه يريد انه قد يكون الطرفان فى الحكم البديهى ضروريين نحو الواحد نصف الاثنين وقد يكونان نظريين نحو الواجب الوجود ليس بعرض فيجد الحكم فى الاول اوضح منه فى الثانى من حيث تصور الاطراف اما بعد تصورها فلا تفاوت فى نفس الحكم وقد يختلف فيه مكابرة هى المنازعة بلا حق طلبا للعلو والكبر وقال بعضهم منازعة فى مسئلة علمية لالزام الخصم واظهار الفضل وعنادا بالكسر وهو انكار حق الخصم للعداوة وقيل المنازعة فى العلم مع عدم العلم بكلام صاحبه دفعا لالزام الخصم كالسوفسطائية اى كاختلافهم فى جميع الضروريات يريد ان اختلاف المكابرة والمعاندة لايضر فى بداهة الحكم والا لبطلت البديهيات كلها لتشكيك السوفسطائية فيها وانكارهم مع ان تشكيكهم غير مضر اجماعا واعلم ان للمخالفين فى التواتر شكوكا كثيرة نذكرها تشحيذا للاذهان والجواب عن الكل واحد وهو ان التشكيك فى الضرورى غير مسموع الاول ان التواتر ممنوع عادة لانه كاتفاق الخلق الكثير على اكل طعام واحد ورد بانه معلوم الوقوع والفارق وجود الداعى اليه بخلاف اكل الطعام وايضا اذا وجد الداعى اليه وقع الاتفاق كاكل اللحم يوم النحر الثانى انه يلزم اجتماع النقيضين اذا اخبر جمعان بنقيضين ودفع بان تواتر النقيضين محال عادة الثالث ان الخبر المتواتر انما يقع عن محسوس والحس يغلط فيرى المتحرك ساكنا وبالعكس كالسفينة والساحل وايضا يجوز ان يخبروا عن زيد وان ابصروا رجلا آخر لان الله سبحانه خلق رجلا آخر يشابهه كما نرى بين الطيور من التشابه بحيث لاتمايز وايضا قد ثبت تصوير جبرئيل بصورة دحية الكلبى والملائكة يوم بدر بصورة الرجال وايضا يرى الخائف من الصور ما لاوجود لها فى الخارج و الرابع انه يحتمل ان ينشأ الخبر عن كذب رجل واحد فيذكره الجماعة ثم يذكره الجماعات فيزعم انه متواتر لايقال لوكان نقول هذا غير لازم لانه قد يقع دقائق عظام لايبقى عنها اثر فى الناس الخامس لو افاد علما اما ضروريا واما نظريا والاول باطل لانه يقبل التشكيك ذهب بعضهم الى الواسطة السادس علة العلم خبر مجموع الاحاد عندكم والمجموع لايوجد فى زمان واحد لان الخبر المتواتر فى الاكثر يسمع عن شخص بعد شخص فينعدم السابق قبل وجود اللاحق وعدم العلة يستلزم عدم المعلول السابع يستلزم العلم اما كل من احاد حروف الخبر وهو باطل لتوارد العلل التامة على معلول واحد واما مجموعها محال اذ لاوجود له لانعدام كل حرف قبل وجود ما بعده والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد اى المقوى من التاييد وهو التقوية اى الثابت رسالته بيان لحاصل المعنى

بالمعجزة والرسول انسان قیل لم یقل رجل لان بعض العلماء ذهب الی نبوة مریم ع وفیه انه قول متروک لقوله تعالی وما ارسلنا قبلک الا رجالا نوحی الیهم بعثه الله تعالی الی الخلق لتبلیغ الاحکام الشرعیة التقیید بالشرعیة توضیح واللام عند الاشاعرة لام الغایة والعاقبة کقول الشاعر ــ لدوا للموت وابنوا للخراب لا للغرض لان افعاله سبحانه لا تعلل بالاغراض عندهم وخالفهم فی ذلک المعتزلة وبعض فقهاء الحنفیة والمراد بالحکم النسبة الجزئیة وقیل الحکم الاصولی وهو خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین واعترض علیه بانه یخرج الاعتقادیات وهی اهم ما یبلغه الانبیاء واورد بعضهم علی التعریف اولا بانه لا یتناول من بعث لتقریر دین غیره کیوشع لتقریر دین موسی اجیب بانه مبلغ الی من لم یبلغه الدعوة سابقا وثانیا بانه لا یتناول النبی الذی اوحی الیه لتکمیل نفسه فقط کزید بن عمرو بن نفیل القرشی اجیب بوجوه الاول التقادیر الاعتباریة الثانی انا لا نسلم انه لم یدع الخلق فقد روی انه کان یقول ایها الناس هلموا الی فلم یبق علی دین ابراهیم الخلیل غیری الثالث ان نبوته لم تثبت لحدیث ابی هریرة رض لیس بینی وبین عیسی نبی کما فی صحیح البخاری وقد یشترط فیه الکتاب ای ان ینزل علیه کتاب بخلاف النبی فانه اعم اعلم انه اختلف فی النسبة بین الرسول والنبی علی مذاهب الاول انهما متساویان وهو مختار المصنف والشارح هنا وفی شرح المقاصد ایضا ولکن یرد علیه قوله تعالی وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الآیة الثانی انهما متباینان فالرسول من جاء بشرع جدید والنبی من لم یات به ویدفعه قوله تعالی فی اسمعیل ع وکان رسولا نبیا الثالث ان الرسول اعم من الملک والانس والنبی من الانس خاصة الرابع قول الجمهور ان النبی اعم ثم اختلفوا فقال بعضهم الرسول صاحب الکتاب ولا یشترط ذلک فی النبی واعترض علیه بما روی من ان الکتب مائة واربعة عشر کما بارها اربعة التوراة والانجیل والزبور والفرقان والباقیة تسمی بالصحف فعلی آدم ع

عشر صحائف وعلى شيث خمسون وعلى ادريس ثلاثون وعلى ابراهيم عشر وروى ان الرسل ثلاثمائة و ثلاثة عشر وقال بعضهم يشترط فى الرسول شرع جديد بخلاف النبى فيجوز ان يكون داعيا الى شرع نبى آخر كيوشع كان يدعو الى شريعة موسى عليه السلام واعترض عليه بان اسماعيل رسول كما فى القرآن وكان على شرع ابراهيم وقيل الرسول من يأتيه الملك والنبى يجوز ان يأتيه الوحى بوجه آخر من الهام او منام ثم ان ثبت عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وجب ان يكون الرسول فى كلام المصنف بمعنى من ارسله الله سبحانه سواء كان نبيا او مرسلا ويكون مجازا مرسلا من باب ذكر الخاص وارادة العام والا لزم ان يكون خبر غير المرسل قسما ثالثا من الخبر الصادق **والمعجزة** التاء للتأويل الى الآية او للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية **امر** اى شئ **خارق** اى مخالف **للعادة** اى العادة الالهية قال الاشاعرة كل فعل تكرر صدوره عن الحق سبحانه حتى صار مالوفا عند الطبائع قيل هو جار على العادة وكل فعل لم يتكرر كذلك فهو خارق العادة **قصد** به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله اى اراد الحق سبحانه به ذلك واراد صاحب المعجزة والاول اظهر وخرج به الكرامة والاستدراج والاهانة والسحر واعترض على الحد بان سحر مدعى النبوة بلا حق يدخل فيه واجيب اولا بان السحر ليس بخارق وان ذكروه فى الخوارق مجازا او تغليبا لتوقفه على اسباب مخصوصة كلما باشرها احد صدر عنه الفعل الغريب فهو امر عادى آن قلت فكذا الكرامة تصدر عن كل من باشر الولاية مع انه خارق اجماعا قلت ظهور الكرامة ليس من لوازم الولى ولا فى استطاعته كل ما اراد بل كل من باشر المجاهدات لظهور الخوارق لم يبلغ الولاية ولم يظهر عنه الكرامة ثانيا لا نسلم ان سحر المتنبى قصد به ظهور صدقه لان ظهور الصدق متفرع على وجود الصدق ثالثها ان ظهور الخارق عن المتنبى ممنوع بحكم العادة الالهية غير واقع بالاستقراء بل قال الاشعرى واصحابه انه محال غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالته وتمام البحث سيجئ فى النبوة ان شاء الله تعالى **وهو** اى خبر الرسول **يوجب العلم الاستدلالى** اى الحاصل بالاستدلال قيل فلا يكون العلم حاصلا بالخبر واجيب بان الاستدلال بالخبر موقوف على الخبر فالخبر هو الاصل فى افادة العلم اقول يرد عليه ان الخبر المقرون بالقرائن كذلك مع ان المحققين كالشارح عدوه مما يفيد العلم

ويمكن الجواب كلا بان المصنف رح لعله لم يرض بافادته العلم وثانيا بان القرائن قد تفيد العلم والظن بلا خبر
كما اذا ابصرت مريضا في دار ثم سمعت البكاء والنوح فابصرت النساء يلطمن الخدود والكفن والحنوط حاضرا
بخلاف خبر الرسول فانه ويمكن كسب مدلوله بدون الخبر اي النظر في الدليل تفسير للاستدلال وهو اي
الدليل في مصطلح الاصوليين الذي يمكن التوصل اي الوصول واختار صيغة التكليف لاشتمال الاستدلال
على الكلفة واكتفى بالامكان اما اولا فلان الوصول بالفعل غير معتبر في كون الدليل دليلا فان الرمان
والتفاح مثلا دليل على مبدعه وان لم ينظر في ذلك احد واما ثانيا فلان للاشاعرة على ان حصول العلم
بعد النظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جري العادة ثم اذ يجوز ان يكون الامكان خاصا وعاما لكن الاول
بالثاني انسب الثاني بالاول بصحيح النظر فيه اي بالنظر الصحيح وهذا اضافة الصفة الى الموصوف عند
الكوفيين وللبيان عند البصريين اي الصحيح من النظر وهو المشتمل على شرائط الايصال على ما فصل في
باب القياس من شرائط انتاج الاشكال وقيد به لان النظر الفاسد لا يوصل وهل يستلزم الجهل ففيه
ثلثة مذاهب قال الامام الرازي نعم لان من رأى العالم قديما اوصله النظر الى استغنائه عن الصانع
وقال الجمهور لا والا لكان نظر المحق في شبهة المبطل موجبا للجهل وقيل ان كان الفساد من المادة فقط
استلزم الجهل كالمثال الذي ذكره الامام والا فلا كالضروب الغير المنتجة من الاشكال كالموجبتين
من الشكل الثاني فانها لا توجب علما اصوابا ولا خطأ الى العلم بمطلوب خبري قيد بالخبري احترازا
عن القول الشارح ويخرج من التعريف ما سوى البرهان من الخطابة والجدل والشعر لان الظن ليس
علما في اصطلاح المتكلمين وقيل في اصطلاح المتكلمين قول مؤلف من قضايا يستلزم ذلك المؤلف
قال المدقق لم يرجع الضمير الى القضايا لان للصورة التاليفية من تقديم مقدمة وتاخير اخرى دخلا في
الاستلزام لذاته قولا اخر وهذا الاستلزام واجب عند الفلاسفة لان النظر يوجب للذهن استعدادا
تاما للعلم بالنتيجة والاستعداد التام يوجب الفيضان من عالم العقول بلا تخلف والا لكان الفيضان مرة
وتركا اخرى ترجيحا بلا مرجح وقال الاشاعرة عادي بمعنى ان العادة الالهية جرت بالعلم بعد النظر الصحيح
مع جواز التخلف لان الصانع مختار والمختار لا يحتاج الى مرجح عندهم وقال المعتزلة توليدي وهو
ان يوجب فعل اختياري فعلا غير اختياري كالباب بتحريك اليد تحريك المفتاح واختار الامام
الرازي بطريق الوجوب العقلي كوجوب الزوجية للاثنين لان من تعقل ان العالم متغير وكل متغير

٨١

حادث استحال ان لا يتعقل ان العالم حادث بالضرورة قال الغزالي هو مذهب اكثر اصحابنا وحكي عن
القاضي ابي بكر وامام الحرمين ثم ان ظاهر التعريف يشتمل البرهان وغيره كما هو المشهور في المنطق و
لكن السيد السند ذكر في حواشي العضدي انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه بل الانتقال اتفاقي و
اورد على التعريف القضايا التي يحدث منها النتيجة بلا نظر ودفع بان المراد الاستلزام النظري وعندي ان
الاستلزام ليس لذاته ولذا قد يحدس عاقل دون عاقل فعلى التعريف الاول الدليل على وجود الصانع
هو العالم لا قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع اذ لا معنى للنظر في القياس المركب بالترتيب
الصحيح بل هو عين النظر الموصل الى العلم بالفعل وههنا بحث وهو ان في قولهم بصحيح النظر فيه وجهان
احدهما ان يراد النظر في احواله بان ينظر في تغير العالم فيجعل وسطا بين العالم والحدوث فيرتب مقدمتان
ثانيهما ان يراد النظر فيه في نفسه وفي احواله فعلى الاول لا يكون الدليل الا مفردا كالعالم ويصح الحصر المستفاد
من قول الشارح هو العالم لكن يلزم مخالفة الجمهور فانهم قسموا الدليل الى مفرد ومركب من مقدمات
غير مرتبة محتاجة الى النظر في ترتيبها وعلى الثاني لا يلزم مخالفة الجمهور لان ما ينظر في احواله مفرد وفي نفسه
مركب لكن لا يصلح الحصر في كلام الشارح والجواب اختيار الثاني وان الحصر اضافي بالقياس الى
القياس المرتب وعلى التعريف الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ولا يخفى انه
لا يبتنى على ان تخالف الاشاعرة والحكماء في هذا التعريف امر شرعي بل هو تخالف اصطلاحي ولذا نجد
كثيرا من اصحابنا يختارون التعريف الثاني واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به
العلم بشيء آخر وهو مذكور في كتب المنطق وعامة هؤلاء ذكروا ان المراد بالعلم ما هو اعم من اليقين و
الظن كما هو مصطلحهم ولكن بعض المحققين يخصونه باليقين كما هو مصطلح الكلاميين وفي التعريف
ابحاث احدها انه يتناول الحد المستلزم لتصور المحدود والملزوم المستلزم لتصور لازمه البين كالاثنين
للزوجية اجيب بان المراد بالعلم التصديق ودفع بانه لو صح لامكن تصحيح كل تعريف بتخصيص العام وعكسه
ويرد بانا لا نخصص عاما بل نحمل المشترك على احد معانيه بالقرينة الحالية وهي ان الكلام في الموصل التصديقي
ومثله غير عزيز ثانيها انه يتناول القضية المستلزمة لعكسها اجيب بانها تستلزم عكسها في الواقع لا
في العلم ولذا نعقلها مع الغفلة عن عكسها ثالثها ان العلم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمتين اللتين
انتجتاها اجيب بان الاول لازم للثاني لا من الثاني بداهة انا نرى رجلا يقاوم الاسد فنحكم اولا بانه مقادم

الاسد ثم يلزم منه العلم بانه شجاع فيدخل في التعريف آجيب بانه قياس محذوف الكبرى اى كل من يقادم الاسد شجاع فاسهاانه لايتناول ما عدا الشكل الاول اذ لالزوم فيها مع انهم يسمونه دليلا آجيب اولا بان سائر الاشكال تسمى دلة من جوعها الى الاول واشتمالها عليه بالقوة وثانيا بان عدم الاستلزام فيها بعد تكميل شرائط النظر غير مسلم فبالثاني اوفق لاشتراكها في اعتبار اللزوم اما الاول فاعتبر فيه الامكان ولاشك ان الامكان لايستلزم اللزوم وفي صيغة التفضيل اشارة الى انه يمكن توفيقه بالاول قيل وهذا بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بهذا الشرط يخرج من حد الامكان الى حد اللزوم واورد عليه ان التعريف الاول غير شامل للمقدمات على ما قرره الشارح رح بقوله هو العالم وهذا التعريف شامل لها فلا توافق آجيب اولا بان الاول شامل للمفرد والمركب فالحصر في قوله هو العالم اضافي وثانيا بان المراد هو اللزوم بشرط النظر في احواله ثم رجع الى اثبات قول المصنف رح يوجب العلم الاستدلالي فقال واما كونه اى خبر الرسول موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده اى من جانبه تصديقا له في دعوى الرسالة والدليل على تصديق الله تعالى له علم حدسي يحصل من وقوع الخارق موافقا للدعوى عند التحدي واما مدعي الالوهية فالبديهة قاطعة بكذبه فخارقه لايفيد العلم بان الله تعالى صدقه بل يفيد العلم بان الله تعالى استدرجه لامتحان الخلق او لما شاء واما الكاذب في النبوة فلا يقع الخارق عنه الا مخالفا لدعواه فان مسيلمة الكذاب دعا للاعور فعمي وفي بئر عذب فملح وبالجملة فلا تخلط ولا اشتباه والحمد لله على ذلك كان صادقا فيما اتى به من احكام الشرعية اذ المعجزة دليل قطعي على صدقه فلو جاز كذبه لزم بطلان الدليل القطعي وهو محال كذا قرروه وفيه بحث من وجهين الاول ان المعجزة انما تدل على صدقه في الرسالة لا في كل حكم آجيب بان المعجزة تدل على انه من الانبياء ثم الادلة القاطعة على عصمتهم عن الذنوب تدل على عصمتهم عن الكذب وعندي فيه نظر اما اولا فلان ادلة العصمة عن غير الكذب عند الجمهور سمعية موقوفة على صدق الانبياء فيدور واما ثانيا فلان جمهور الاشاعرة لا يتضايقون في العصمة عن غير الكذب حتى جوز بعضهم الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا بل الجواب الصحيح بلا تكلف هو ان دعوى النبوة هي دعوى تبليغ الاحكام عن الله سبحانه اذ لا معنى للرسالة الا تبليغ الاحكام فالمعجزة دالة على الصدق في كل حكم شرعي وذكر بعض المحشين ان

مراد الشارح ؒ بالاحکام الاخبار مطلقا الثانی ان المعجزة انما تنافی وقوع الکذب لا جوازه فان العلم
الحاصل بها عادی والعلم العادی لا ینافی امکان النقیض فان جزمنا بان اسطوانة البیت
لم تنقلب الآن ذهبا لا ینافی امکانه اجیب بان هذا التقریر علی مذهب الشیخ حیث قال خلق
المعجزة علی ید الکاذب محال غیر مقدور بید تعالی ویمکن عندنا ان یجاب بان مرادهم الجواز العادی
وهذا اظهر واذا کان صادقا یقع العلم بمضمونها ای الاحکام قطعا واما کونه ای العلم الحاصل
بخبر الرسول استدلالیا فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار عطف تفسیری انه خبر من
ثبت رسالته بالمعجزة وکل خبر هذا شانه ای کان خبر صادق المعجزة فهو صادق ومضمونه
واقع تفسیر لکونه صادقا رفی هذا المقام بحثان الاول اورد القاضی صلاح الدین الرومی علی کونه
استدلالیا ان خبر الرسول انما یحتاج فی ثبوته الی الاستدلال اذا لم یلاحظ کونه خبر الرسول فحینئذ
یحتاج الی ان یقال هذا الخبر خبر الرسول وخبر الرسول صدق اما اذا تصورنا الخبر بوصف انه خبر الرسول
صاحب المعجزة فهو موجب العلم بالضرورة بلا ترتیب المقدمتین اللتین ذکرهما الشارح ؒ فخبر الرسول
یوجب العلم الضروری بلا حاجة الی الاستدلال اجیب بان تصور الخبر بعنوان انه خبر الرسول یتوقف
علی العلم بکونه رسولا وهذا العلم استدلالی لتوقفه علی اثبات انه ادعی الرسالة واظهر المعجزة وکل من
فعل ذلک فهو رسول فصار العلم الحاصل بالخبر موقوفا علی الاستدلال بواسطة فهو استدلالی و
فیه نظر لان نظریة تصور الموضوع لا ینافی بداهة الحکم بل الجواب ان کلامنا هو فی صدق الخبر من حیث
هو خبر لا مقیدا بانه خبر الرسول وبداهة الثانی لا ینافی نظریة الاول الا تری ان ثبوت الحدوث للعالم
نظری ولکن لو تصورنا العالم بوصف الممکن فبدیهی کذا افاده المدقق الخیالی البحث الثانی ذکر
بعض المحشین ان حصول العلم بخبر الرسول موقوف علی مقدمتین مسلمتین عند جمیع العقلاء وهما ان
تصدیق الکاذب قبیح وتکذیب الصادق قبیح فلو اظهر الله المعجزة عن الکاذب کان قبیحا وتلبیسا
للحق بالباطل وهذا سفه وظلم ولا یخفی انه لا یتم علی مذهب الاشاعرة لانهم علی انه لا یقبح من الله
شیٔ بل انما یتم علی رأی المعتزلة القائلین بالقبح والحسن العقلیین اللهم الا ان یقال ان بعض الماتریدیة
یوافقون المعتزلة فی ذلک **والعلم الثابت به** ای بخبر الرسول **یضاهی** ای یشابه

العلم الثابت بالضرورة کالمعقولیات ای کالعلم بالمحسوسات والبدیهیات والمتواترات

يريد بالمضاهاة انه من اقوى العلوم النظرية حتى كاد يلحق بالضروريات وقيل اراد انه علم يقيني
واورد على الاول ان المصنف لا يقول بالتفاوت في اليقين كما في بحث الايمان ويجاب بانه انكر
زيادته ونقصانه اما التفاوت في القوة والضعف في الضروريات فضروري واورد على الثاني ان
سائر النظريات كذلك فالتخصيص غير موجه ويجاب عنه بانه قصد الرد على من جعله ظنيا وكان حقيقيا
بالاهتمام لبناء الشرع عليه **في التيقن** اي عدم احتمال النقيض **والثبات** اي عدم احتمال
الزوال بتشكيك المشكك بكسر الكاف وهو الذي يورد الشبهة الباطلة لدفع الحق واعترض عليه
بان عدم احتمال النقيض يشمل الثبات ايضا فذكر الثبات بعده لغو وقيل فالاحسن ان يفسر التيقن
بالجزم المطابق للواقع سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج بالتيقن الظن والجهل وتقليد المجتهد المخطئ
ثم يخرج بالثبات تقليد المقلد المصيب لقبوله التشكيك واجيب بوجهين احدهما ان هو اضع
التاكيد يستحسن فيها التكرار وانما اكد ردا على من قال هذا العلم ظني ثانيهما ان المراد عدم الاحتمال
في نفس الامر وعند العلم لكن في الحال فقط فيخرج الكل الا تقليد المقلد المصيب فيخرج بقوله والثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المآل **فهو** اي العلم الحاصل بخبر الرسول **علم** بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت **والا** اي وان لم يتحقق الاوصاف الثلثة **لكان جهلا** مركبا ان لم يطابق **او ظنا**
ان لم يجزم **او تقليدا** ان لم يثبت فحينئذ لا يكون مضاهيا للضروري في التيقن والثبات ان قلت
ما مقصود الشارح من قوله فهو علم الى قوله تقليدا قلت ذكروا فيه وجهين الاول انه ذكر ما قصد المصنف
من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة وهو ان العلم الثابت به علم بمعنى اليقين
ولذا استدل على ان المراد المصنف رح ذلك بقوله والا لكان جهلا اي ان لم يكن بمعنى الاعتقاد
المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يضاهي الضروري في التيقن او تقليدا فلا يضاهيه في الثبات واعترض
عليه ان العلم في مصطلح المتكلمين يستعمل في اليقيني فقط فقوله يوجب العلم الاستدلالي كاف في بيان

كونه يقينيا وقوله والعلم الثابت به الى آخره ستدرك اجيب بوجوه اولا بان استعمال العلم فى مطلق
الادراك مشهور فقصد دفع الوهم الناشى فى قوله يوجب العلم الاستدلالى وثانيا بان بعضهم انكر افادة
خبر الرسول اليقين فاراد تاكيد الرد عليهم الوجه الثانى ان العلم المذكور فى قوله واسباب العلم ثلثة كان
يعم اليقينى والظنى فاراد الشارح ان يوضح ان هذا المعنى غير مراد ههنا بل العلم ههنا بمعنى اليقين
واعترض عليه اولا بانه لا حاجة اليه اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة ان العلم لا يطلق الا على اليقينى
واما ثانيا فلانه كان الانسب ذكره قوله لا يوجب العلم لانه اسبق واما ثالثا فلان المناسب ذكره متصلا
بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلان التاء تشعر بانه خلاصة ما قبله واما خامسا فلانه يلغو قوله والا لكان
جهلا كذا افاده محقق الهند قدس سره وههنا ابحاث البحث الاول حكى عن جمهور الاشاعرة ان الدليل
النقلى لا يفيد اليقين لانه يتوقف اولا على العلم بمعانى الالفاظ والتركيبات فى اللغة العربية وهى منقولة
بالاحاد من نحو الاصمعى وسيبويه وعصمة رواتها غير معلومة وثانيا على ارادة المخبر هذه المعانى وهذا يعلم
بنفى التجوز والنقل والاشتراك وتخصيص العام وثالثا على عدم النسخ ورابعا على عدم المعارض العقلى
فان النص المعارض للعقل ماول وهذه الامور مما يتعذر القطع بها والحق ما ذكره المصنف انه قد
يفيد اليقين فان كثيرا من المعانى اللغوية وقواعد الصرف والنحو بلغت حد التواتر بحيث لم يبق
شبهة كمعنى الارض والسماء وصيغة الماضى والمضارع ورفع الفاعل ونصب المفعول فاذا انضم
اليها قرائن مشاهدة او منقولة حصل اليقين العادى الذى لا ينافيه التشكيكات ولذا نقطع بمضمون
الاخبار المتواترة كلها مع ان هذه الاحتمالات قائمة فيها البحث الثانى قال الامام الرازى وغيره
الدليل النقلى قد يفيد اليقين فى الشرعيات اما فى العقليات فلا يجوز الاحتجاج به لان المراد بالشرعيات
امور لا يمكن للعقل ان يجزم باحد طرفيها نفيا واثباتا فلا معارض فيها من جانب العقل واما
العقليات فيمكن للعقل الجزم فيها باحد الطرفين فيحتمل ان يكون للنص معارض عقلى ومع الاحتمال
لا جزم وتوقف صاحب المواقف فى ذلك والحق انه قد يفيد القطع لان العلم الحدسى لا يشككه الاحتمالات
وقال بعض المحققين العلم بنفى المعارض حاصل عند القطع بان هذا المعنى مدلول الكلمات والتركيب
وان المخبر صاحب المعجزة اذ لا يجوز يقينيان متضادان واورد عليه ان حصول اليقين بالخبر
موقوف على انتفاء المعارض فى نفسه لا على العلم بانتفائه البحث الثالث ذهب بعض المحققين

٨٦

الجامعین بین علم الشرع والعقل والتصوف ان الاستدلال العقلی فی الاکثر ضعیف لا یخلص
لہ عن شوب الوہمیات بل قد یعسر الفرق بین البدیہی والوہمی فلا یعبأ بالبرہان الا معضودًا
بکلام الشارع او کشف الصوفی المتحقق باتباع النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وحسبک دلیلا علی ہذا اختلاف
العقلاء وتعارضہم فی الاستدلالات وایراد الشبہات حتی لا یستفید الناظر فی کتبہم الا تحیرًا وقلقًا
فان قیل ہذا ای افادۃ خبر الرسول العلم الیقینی انما یکون فی المتواتر فقط واما اذا کان الحدیث
منقولا بالآحاد فلا یفید الا الظن کما تقرر فی اصول الفقہ فیرجع خبر الرسول الی القسم الاول
ای المتواتر فلا یکون قسما ثانیا مقابلا للمتواتر قلنا حاصلہ منع الحصر فی قولہ انما یکون فی
المتواتر فقط الکلام ای قولنا خبر الرسول یفید الیقین فیما علم انہ خبر الرسول بان سمع من فیہ
بکسر الفاء ای الفم او تواتر عنہ ذلک خبرا او بغیر ذلک کالالہام ان امکن لم یجزم بخلاف العقلاء
فیہ والجواب ان المراد بخبر الرسول ہو الخبر الذی ثبت انہ خبرہ ولیس ہذا الثبوت منحصرا فی التواتر
فی نفس الامر لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یسمعون منہ فیحصل لہم العلم الیقینی بانہ خبر الرسول بلا تواتر
بالمشافہۃ ولانہ یمکن ان یخلق اللہ سبحانہ فی بعض الاشخاص طریقا آخر للعلم بذلک من غیر مشاہدۃ
ولا تواتر کالالہام الصحیح والمنام الصالح وادراک بلاغۃ الفاظ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واسلوب کلامہ
کما روی عن کثیر من ائمۃ الحدیث انہم کانوا یمیزون الحدیث الصحیح عن السقیم بذوقہم کما یعرف

اعدنا الشعر البليغ عن غيره بالمذاق وهذا العلم وان لم يكن حجة للغير لكنه قد يكون يقينا عند
صاحبه واما خبر الواحد المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالآحاد فانما لم يفد
العلم لعروض شبهة في كونه خبر الرسول وهي ان الآحاد يجوز عليهم الغفلة والسهو والكذب
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان
العلم الحاصل به ضروريا لثبوته بالتواتر او المشاهدة كما هو حكم سائر المتواترات و
المحسوسات لا استدلاليا فلا يصح قول المصنف يوجب العلم الاستدلالي قلنا حاصل
الجواب انك لم تفرق بين العلم بكونه خبر الرسول وبين العلم بصحة مضمونه فالضروري هو الاول و
الاستدلالي هو الثاني والكلام فيه لا في الاول العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لان هذا المعنى اي كونه خبره هو الذي تواتر الاخبار
به اما صدق مضمونه فلم يحصل بتواتره لان صدق المضمون ليس من لوازم التواتر الا ترى ان دعوى
مسيلمة النبوة متواترة مع كذب مضمونها والعلم الضروري في المسموع من في رسول الله
صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ بحاسة السمع وكونها عطف على ادراك كلام
الرسول اما صدق مضمونه فلا يحصل بذلك فانا كثيرا ما نسمع الكلام الكاذب عن قائله بالمشافهة
والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله في الواقع والمقصود بالبحث هو هذا العلم لا الاول
مثلا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر رواه الشافعي في الام عن ابن
عباس ورواه الترمذي والدار قطني من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا واخرج البيهقي
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لو يعطى الناس بدعواهم لادعى ناس دماء رجال
واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث من اعظم اصول الاسلام وعليه
يدور فصل الحكومات وقال بعض المفسرين هو فصل الخطاب المذكور في قوله تعالى وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب
علم بالتواتر انه خبر الرسول قال المدقق هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهو حديث مشهور لا متواتر انتهى
والمشهور ما يكون في الاصل خبر آحاد ثم يشتهر بين العلماء فيأخذونه بالقبول واعترض عليه بعضهم
بان كلام الشارح ههنا في شرح المقاصد صريح في انه متواتر فلا يدفع الا بقول من هو اوثق منه وعندي
ان الحق مع المدقق قطعا كما يظهر للناظر في صناعة الحديث بل الحديث المتواتر القوي قليل حتى ادعى

بعضهم انحصاره فی قوله علیه السلام من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار وهو سلب العلم
بان ہذا الحدیث خبر الرسول ضروری ثم علم منه ای من کونه خبر الرسول انه یجب ان یکون
البینة علی المدعی والیمین علی من انکر وهو استدلالی بان یقال ہو خبر الرسول وکل ما ہو خبر
الرسول فمضمونه حق فهذا مضمونه حق فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم قید بذلک لان الخبر
الصادق بدون ہذا القید لا ینحصر فی النوعین اجماعا فان الکذب قد یصدق لا ینحصر فی النوعین
المتواتر والمشهور بل قد یکون خبر الله تعالی فان ما اخبر الله تعالی به موسی علیه السلام علی الطور ونبینا محمدا
صلی الله علیه وسلم لیلة المعراج قد افادهما العلم القطعی او خبر الملک لان ما اخبر به جبرئیل ہم الانبیاء
کان یفید ہم الیقین او خبر اهل الاجماع ہو اتفاق المجتہدین من امة النبی صلی الله علیه وآله وسلم علی
حکم وقد ثبت بالقرآن والحدیث المتواتر ان ما اجمعوا علیه فهو حق او الخبر المقرون بما یرفع احتمال
الکذب ای خبر الواحد الذی کان معه قرائن عقلیة دالة علی صدقه کالخبر بقدوم زید عند
تسارع قوم الی داره مستقبلا له وناقش بعضهم فی ہذا المثال وقال ہذا لا یفید الیقین وذکر
بعضهم مثالا اوضح وہو الخبر بموت زید مع ازدحام الناس علی بابه یبکون والنساء مسودات الوجوه
نائحات علیه والتخت والکفن والحنوط حاضر فان العقل یقطع بموته واعلم ان الخبر المقرون محل خلاف
العلماء فالجمهور علی انه لا یفید الا الظن القوی وذہب النظام من المعتزلة ثم امام الحرمین وحجة الاسلام
الی انه یفید العلم وہو الظاہر من کلام الشارح واستدل المنکرون بوجوه اولها ان القرائن التی
یذکرونها قد تنکشف عن باطل فربما یکون قد لحقته سکتة ثم تنحل عنه او یرید السلطان قتله فیحتال علی

٨٩

النجاة بذلک واذا اخبرت السامع بحدیث السکتۃ او السلطان تشکک والیقین لا یقبل التشکک اجیب

بان القدح فی قرینۃ خاصۃ لا یقدح فی القرائن کلہا الثانی لو کانت القرائن ہی المفیدۃ للعلم لجاز

تخلف العلم عن المتواتر لفقد القرائن وہذہ الحجۃ سخیفۃ جدا لان النظام یقول القرائن قد تفید العلم

لا انہا ہی المفیدۃ فقط ولو سلم فلا نسلم خلو المتواتر عن القرائن بل اقوی القرائن توفر المخبرین الثالث

لو وجب العلم عند خبر واحد لزم عند کل خبر واحد کما ان المتواتر لما اوجب العلم فی موضع اوجبہ فی کل

موضع وہذا ایضا سخیف لان النظام لا یجعل خبر الواحد مستقلا بالافادۃ بل مع القرائن فحیث

کملت لزم العلم عندہ وقال الامام الرازی فی المحصول القرینۃ قد تفید العلم الا ان القرائن لا تفی العبارات

بوصفہا ومن استقراء العرف عرف ان مستند الیقین الاخبار لیست الا القرائن فثبت ان ما قالہ النظام

حق انتہی ملخصا ہہنا فروع علی القول بالقرینۃ الاول ذہب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنی الی ان ما

رواہ البخاری ومسلم یعطی الیقین النظری وقال ابو الفضل بن طاہر وکذا ما کان علی شرطہما وعندنا

فیہ نظر الثانی قال الامام ابو بکر بن فورک الخبر المشہور اذا کان سالما عن ضعف الرواۃ والعلل القادحۃ

افاد العلم النظری الثالث قال الامام ابن حجر العسقلانی فی شرح النخبۃ الحدیث الذی یرویہ حافظ

متقن عن مثلہ اذا لم یکن غریبا افاد العلم النظری کالحدیث الذی رواہ احمد بن حنبل ویحیی بن معین

عن الشافعی والشافعی واللیث بن سعد عن مالک قلنا حاصلہ ان الحصر مبنی علی عادۃ المشائخ من المسامحۃ

وترک التدقیق المراد بالخبر الصادق المقسوم خبر یکون سببا للعلم لعامۃ الخلق فخرج خبر اللہ و

خبر الملک لانہ سبب العلم للانبیاء فقط بمجرد کونہ خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفیدۃ للیقین بدلالتہ

العقل فخرج الخبر المقرون كالخبر بقدوم زيد لان العاقل يستدل بالقرينة على صدقه ولا يحصل العلم بصدقه

بكونه خبرا فخبر الله او خبر الملائكة انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم

من جهة الرسول اذ العامة لا يسمعون كلام الله والملك فحكمه حكم خبر الرسول فلا يكون قسما آخر

وخبر اهل الاجماع فی حكم المتواتر على سبيل التجوز وذلك لان كل واحد منهما خبر قوم يجزم العقل بصدقهم

ولكن هذا الجزم بديهي فی المتواتر ونظري فی الاجماع وقد يجاب عنه ای عن النقض بخبر الاجماع

بانه لا يفيد بمجرده ای بمجرد كونه خبرا بل بالنظر فی الادلة الدالة على كون الاجماع حجة حاصل

الجواب ان خبرهم غير داخل فی المقسم اذ المقسم هو الخبر الذی يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن

الاستدلال وخبر اهل الاجماع ليس كذلك فلا يضر الحصر لخروجه عن المقسم قلنا وكذلك خبر الرسول

ولذا جعل استدلاليا دفع لجواب بان خبر الرسول ايضا لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا بل لا بد من الاستدلال

بانه خبر صاحب المعجزة ولذا قال المصنف هو يفيد العلم الاستدلالی فلو صح جوابكم لزم ان يخرج

خبر الرسول عن المقسم وهو باطل اجماعا هذا حاصل ما فهمه الشارح والحق ان غرض المجيب ليس اخراج خبر

الاجماع عن المقسم كما زعم الشارح بل غرضه ادراج هذا الخبر فی خبر الرسول لان كون الاجماع حجة انما

علم بالقرآن والحديث وهذا الجواب فی غاية الجودة واحسن من جواب الشارح بمراتب **واما**

العقل فی اللغة القيد يقال عقلت البعير ای قيدته ثم نقل الى معان والمراد ههنا ادراك يمتاز به

الانسان عن البهائم وذلك لانه كالمقيد عن ارتكاب القبائح **وهو قوة** القوة كيفية فی الشیء

يكون مبدأ لفعله وتاثيره وقد يطلق على كيفية تكون مبدأ الانفعال والتاثر وهو المراد ههنا

للنفس اراد بالنفس ما يسمى بالروح فی عرف الشرع والمحققون على انه المشار اليه بانا فعلت والله العالم

والمكلف وهذا البدن آلة له واختلف في ماهيته فقال بعض اهل الشرع لا يعرفها الا الحق سبحانه وقال
الحكماء والصوفية والامام الغزالي رح جوهر مجرد ليس حالاً في البدن بل متعلق به تعلق التدبير والتصرف و
قال النظام احد اكابر المعتزلة جسم لطيف حال في البدن ثم ارتضى جمهور اهل الشرع هذا المذهب فهو
المعتمد عند المتاخرين من الاشاعرة بها تستعد للعلوم الاستعداد تيار شدن وفي الاصطلاح كون
الشئ قابلا للتاثير الغير فيه والاستعداد على مراتب بعيدة ومتوسطة وقريبة اي بتلك القوة تستعد
الروح لحصول العلوم الفائضة من المبدء الاعلى فيها ضرورية او كسبية والادراكات قيل عطف تفسير
وقيل اراد ادراك الحواس وفيه انه حاصل للبهائم ايضا وعندي انه اراد بالعلوم ما هو يقيني كما هو مصطلح
المتكلمين وبالادراكات ما يعم اليقيني والظني ثم اعلم ان هذه القوة حاصلة للنفس من مبدء الفطرة
لكن حصول العلم فيها بالفعل موقوف على تكاملها الموقوف على تكامل البدن وحواسه ولهذه القوة اربعة
اسماء بحسب اربع مراتب فالمرتبة الاولى القابلية المحضة كما في الاطفال وتسمى العقل الهيولاني تشبيها
لها بالهيولى والمرتبة الثانية ادراك التصورات والقضايا الضرورية وتسمى العقل بالملكة لحصول
ملكة الانتقال من العلم بالقوة الى العلم بالفعل والمرتبة الثالثة حصول ملكة استنباط النظريات
من الضروريات وتسمى العقل بالفعل والمرتبة الرابعة حضور صور المعقولات عند النفس وتسمى العقل
المستفاد وهو كمال العلم وهل تحصل هذه المرتبة بالنسبة الى جميع المعقولات في دار الدنيا قيل لا والصحيح
انه لا يبعد في الانبياء وكمل اتباعهم وقد تجعل هذه الاسماء والمراتب للنفس من حيث استعدادها وقد
تجعل للعلم وقد تعتبر بالنسبة الى كل نظري على حدته فاحفظه ولا تخبط وهو المعنى بتشديد الياء اي
المراد يريد ان حاصل التعريفين واحد بقولهم وهذا القول للحارث بن اسد المحاسبي اكابر
الصوفية ومختار الامام الرازي غاية الغريزة كل صفة وضعت في موصوفها من اول الفطرة
بمعنى مفعول من الغرز بالغين المعجمة فالراء المهملة فالمعجمة وهو ادخال الشئ في الشئ بحيث يستحكم
فيه يقال غرزت الرمح في الارض تتبعها اي يلزمها العلم بالضروريات الباء داخلة على مفعول
العلم وفسرها بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات وامكان الممكنات والمراد جنس الضروري
فان العاقل قد يخلو عن بعض الضروريات لان من فقد الحس والوجدان لم يحصل له التصور و
التصديق الضروريان بمدركاتهما كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية الالوان ولذة الجماع ولا

يصدق فان بوجودها تصديق الحس والوجدان بل قد تخلو اعن البديهي الاولى الذي هو اقوى الضروريات
لعدم تصور طرفي القضية نحو الممكن محتاج الى الواجب عند سلامة الآلات هي الحواس الظاهرة و
الباطنة وقيد بسلامتها لان العلم لا يلزم العقل بدون سلامتها فان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
والصبي لا يخلو عن هذه الغريزة ولكن لا علم له لضعف حواسه وههنا بحثان البحث الاول ان قلت
كيف يكون حاصل التعريفين واحدا وقد اطلق العلم في الاول وخص بالضروريات في الثاني قلت
المعتبر في التعريف الاول هو الاستعداد وفي الثاني الحصول بالفعل ولا شك ان حصول الضروريات
بالفعل يستلزم الاستعداد لاكتساب النظريات وقد يجاب بان المعطوف محذوف اي والنظريات
او بان الباء للاستعانة اي يتبعها علم النظريات باستعانة الضروريات وكلاهما تكلف البحث الثاني
لا يخفى ان العقل بهذين التعريفين على ما ذكرنا هاهنا غير العقل الذي يتعلق به تكليف الشارع وان
اردنا تطبيق التعريفين عليه قلنا المراد بالاستعداد هو الاستعداد القريب التام وبالغريزة الطبيعة
المستحكمة لا الموضوعة من اول الفطرة ولكن المشهور هو المعنى الثاني فافهم وقيل جوهر يدرك
به الغائبات اي ما غاب عن الحواس من الجواهر والاعراض والمفهومات وينبغي ارادة النظريات
منها خاصة بالوسائط اي الدلائل والمحسوسات بالمشاهدة والعقل بهذا التعريف عين
النفس الناطقة ولكنه اصطلاح غير معروف ولذا قال قيل او عين الجوهر الذي يفيض القوة العاقلة
على النفوس كما استعمله ولكنه غير مراد هنا فلذا قال قيل واعلم ان العقل يطلق على معان كثيرة
متخالفة ومتقاربة نريد ان نذكرها في ابحاث حفظا للناظر عن الخبط البحث الاول فيما يسمى بالعقل
وهي اربعة فاحدها ما يزعمه الفلاسفة من العقول العشرة وهي جواهر قديمة مجردة مؤثرة في المصنوعات
باذن خالقها غير متعلقة بجسم وزعموا انها اول ما صدر عن الواجب وانها كالآلات في ايجاد غيرها
وانها الملائكة المقربون وان عاشرها المسمى بالعقل الفعال هو جبريل عليه السلام المدبر لعالم العناصر وثانيها
ما اثبته علماء الاصول الحنفية بما وراء النهر وهو جوهر جسماني نوراني حادث اول مخلوقات الله سبحانه

مستدلين بحديث اول ما خلق الله العقل وثالثها النفس الناطقة ورابعها معنى يمتاز به الانسان عن البهائم وقد ذكر واله تعريفات كثيرة متقاربة فمنها قوة يصير بها النفس مستعدة للعلوم ومنها استعداد النفس للعلوم واراد بالاستعداد ما يعم القريب والبعيد فالعقل بهذين المعنيين حاصل في الصبي والمجنون لا البهائم ومنها غريزة يلزمها العلم بالضروريات ومنها قوة يقدر بها النفس على تحصيل العلوم ضرورية او نظرية ومنها قوة يكسب بها النفس النظريات من الضروريات ومنها العلم بالضروريات ومنها قوة فارقة بين ما يستحسن ويستقبح في العرف والعقل بهذه المعاني ليس بحاصل في الصبي ولا في الصبي غير المميز ومنها ملكة تحصل من تجارب الوقائع فيستنبط منها مصالحه ويعرف عواقب الامور وهو العقل المعاشي يستكمل في الهرم وبالجملة فاصطلاحاتهم في العقل اكثر من هذا ولكنها متقاربة لا يكثر التفاوت بينها واختلف في ان العقل الذي عليه التكليف اي معنى من هذه المعاني الثمانية فقيل الاولان بشرط كمالها وقيل الرابع وقيل الخامس وقيل السابع وانت تعلم ان حاصل الكل واحد او كالواحد ثم انما قدر الشارع التكليف بالبلوغ لان الادراك يزداد شيئا فشيئا من حين الصبي ويحوي في حوالي هذا السن والوصول الى حد قوته مما يتعذر معرفته فقدر الشارع بالبلوغ لسهولة معرفته البحث الثاني ذهب الحكماء الى ان العقل الانساني من فيض العقل الفعال على النفس الانسانية فان هذا العقل يجعل النفس قابلة لادراك العلوم ويفيض العلوم عليها فهي للنفس كالشمس للبصر في الرؤية وهذا هو مذهب علماء ما وراء النهر بلا فرق الا انهم يثبتون عقلا واحدا جسمانيا حادثا بخلاف الحكماء فالعقول عندهم عشرة مجردة قديمة وقال بعض المحققين هذا الفيض يتفاوت في افراد الانسان بل في شخص واحد بحسب قرب المزاج من الاعتدال وبعده وبحسب صغر السن وكبره وبحسب ممارسة العلوم وتركها والسبب في ذلك انه كلما كان البدن اعدل واكمل والحواس اقوى كان فيض النفس عليه اكثر لكثرة الاستعداد وان النفس كلما كسبت العلوم زادت تناسبا بالعقل الفياض وكثر الفيض عليها وهذا الامر عادي عندنا معشر الاشاعرة والله سبحانه قادر على ان يخص من شاء بما شاء البحث الثالث اختلف في محل العقل والنصوص دالة على انه

٩٤

القلب كقوله تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وذهب الامام ابي حنيفة رح ان محله الدماغ لان
الضربة اذا اصابت الراس ذهب العقل ويمكن التطبيق بان كواسب العلم القوى الدماغية ومستقره
القلب وذهب الحكماء الى ان محل الادراكات الجزئية هي الحواس الظاهرة او الباطنة ومدرك الكليات
هو العقل القائم بالنفس الناطقة المجردة ويوافقهم كلام الامام حجة الاسلام الغزالي وفي كلامه ان القلب
يطلق على الصفة الصنوبرية وعلى النفس الناطقة والمراد به في تلك النصوص هي النفس والله اعلم
فهو سبب للعلم ايضا كالحواس والخبر صرح بذلك اي بكونه سببا مع انه معلوم مما
سبق لما فيه من خلاف السمنية بضم ففتح قوم من كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات
زعموا انه لا طريق الى العلم الا الحس والملاحدة قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم
ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى المعلم الذي ياخذ العلم عن الحق سبحانه وهو
الامام المعصوم المختفي ويزعمون انه ليس المراد من الصلوة والصوم ما يفهمه اهل السنة وكذا في تفسير
سائر النصوص بل لها معان اخر لا يعرفها الا الامام في جميع النظريات فنظر العقل لا يفيد علما
عندهم في شيء ومن خلاف بعض الفلاسفة وهم المهندسون في الالهيات قالوا العقل
يفيد العلم في الفنون الرياضية من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها لانها علوم منتظمة
على نظام اليقيني لا في الالهيات لبعدها عن الفهم فغاية الامر فيها الظن والاخذ بما يليق بالعظمة و
الجلال وذكر بعض المحققين انهم انكروا الافادة في الطبيعيات ايضا وهو المذكور في شرح المقاصد وما ذكره
هنا موافق لشرح المواقف وحاصل كلام الشارح ان المسئلة كانت معترك الافكار فكانت حرية بان تكتب
ولم يكن باس في التكرار وكذلك قوله في الخبر يوجب العلم الاستدلالي ولم يعتد بالمخالف في الحواس
لانكاره ما هو اظهر من الشمس فلم يؤكد فيها استدلت السمنية بوجوه احدها ان العلم بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر حق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه ولكنا نرى المذاهب تنتقل وان كان نظريا لزم
التسلسل لاحتياجه الى نظري آخر اجيب بان ما ظهر خطاؤه لا يكون نظرا صحيحا والكلام في صحيحه الثاني

المقدمتان لا تجتمعان فی الذہن معا لان العقل لا یتوجہ الی حکمین فی آن واحد والمقدمۃ الواحدۃ
لا تنتج اجیب اولا بان عدم الاجتماع ممنوع ولذا الحکم بالتلازم بین طرفی الشرطیۃ وثانیا بان التوجہ غیر
العلم والمقدمتان تجتمعان فی العلم وان لم تجتمعا فی التوجہ الثالث الجزم بان العلم الحاصل بعد النظر حق یکون
موقوفا علی العلم بعدم النظر المعارض لہ وہو لیس ضروریا وان لم یقع نظر معارض لنظر ولا نظریا والا تسلسل
اجیب بان النظر الصحیح یفید القطع بعدم المعارض کما یفید العلم بصدق النتیجۃ الرابع ان المطلوب ان کان
معلوما فطلبہ تحصیل الحاصل وان کان مجہولا لم نعرف بعد الحصول انہ ہو اجیب بانہ معلوم من وجہ
ومجہول من وجہ فیطلب الثانی ویعرف بالاول واستدل الملاحدۃ بوجہین احدہما انا نری العقلاء
مختلفین فی عقائدہم اختلافا عظیما ولو کفی العقل لم یکن خلاف اجیب بان الخلاف من الانظار الفاسدۃ
ثانیہما ان العقلاء یحتاجون فی العلوم الضعیفۃ کالصرف والنحو الی المعلم فکیف فی العلوم العقلیۃ الطبعیۃ
اجیب بانہ یفید الصعوبۃ لا الامتناع واستدلت المہندسون بوجہین احدہما ان ذات الحق سبحانہ غیر
متصورۃ والتصدیقات فرع تصور الاطراف اجیب بان التصور بوجہ ما یکفی ثانیہما ان اقرب الاشیاء
الی الانسان نفسہ واختلفوا فیہا اختلافا فاحشا فقیل مجرد وقیل جسم حال فی البدن وقیل الدم
وقیل التنفس الی غیر ذلک حتی قیل لا یعلمہ الا اللہ تعالی فکیف یعرف ابعد الاشیاء اجیب بان ہذا
یدل علی الصعوبۃ ونحن نسلمہا وقولہ بناء علی کثرۃ الاختلاف وکثرۃ تناقض الآراء ای الافکار
علۃ لخلاف الکل علی ما ہو الظاہر ای لو کان العقل سببا للعلم فی النظریات لم یقع فیہا اختلاف العقلاء
لکن اختلاف العقلاء کثیر فقیل العالم قدیم وقیل حادث وقیل الہیولی ثابتۃ والجزء باطل وقیل بالعکس
الی غیر ذلک فعلم ان العقل غیر مفید فیہا وذکر المدقق انہ علۃ لخلاف بعض الفلاسفۃ لا السمنیۃ
لان دعوہم تعم الریاضیات وغیرہا ولیس فی الریاضیات کثرۃ اختلاف فالدلیل لا یکون مثبتا
لدعوہم وعندنا فیہ نظر اما اولا فلان توجیہ شبہات الخصم تبرع ضائع واما ثانیا فلانہ یکفی السمنیۃ
ان یکون نوع العلم النظری محل کثرۃ خلاف ولا ینافیہ قلۃ الخلاف او انعدامہ فی بعض اقسامہ
والجواب ان ذلک ای کثرۃ الاختلاف والتناقض لفساد النظر من بعض النظار فلا

ينافی کون النظر الصحیح من العقل مفیداً للعلم نعم دل کثرة الاختلاف علی ان التمایز بین الصحیح و
الفاسد صعب لکن صعوبته لاتوجب عدم افادة النظر الصحیح ثم ذکر جواباً ثانیاً علی طریق النقض الاجمالی
بقوله علی ان ماذکرتم من ان کثرة الاختلاف تدل علی عدم افادة النظر استدلال بنظر العقل
ففیه اثبات ما نفیتم فیتناقض ای یثبت التناقض بین مدعاکم و دلیلکم وہذا کقولہم یدور
ویتسلسل ای یثبت الدور و التسلسل ولا یخفی ان ہذا الکلام یدل علی ان الاستدلال غیر مخصوص
بالمہندسین ومن خصه بہم قال فی اثبات التناقض ان نسبة عدم المعلومیة الی ذاته تعالی من قبیل
النظر فی الالہیات بقی ہہنا بحث وہو ان الامام الرازی قال لا نزاع فی ان الظن یفید الظن وانما النزاع
فی افادته الیقین ولعلہم یدعون فی ہذه المسئلة الظن لا الیقین فان زعموا فی رد جواب الجمہور
انه ای ما قال السمنیة واشباہہم معارضة للفاسد وہو قول الجمہور النظر یفید العلم بالضرورة
بالفاسد وہو قول السمنیة ان کثرة الخلاف لبطلان النظر والمخلص ان یقولوا لا ندعی ان ذکرنا
استدلال ونظر بل ہو دفع قولکم الفاسد بہذا الفاسد ومثله وقع فی کلام المناظرین لالزام الخصم
قلنا لایخلو اما ان یفید ما ذکرتم شیئاً من العلم فلا یکون فاسداً اولا یفید فلا یکون
معارضة لان المعارضة اثبات ما انکره الخصم فما لا یفید الاثبات لا یکون معارضة وأورد علیه ان فساده
فی نفسه لاینافی کونه ملزماً للخصم فان قیل ہذه شبہة مشہورة اوردہا المنکرون للنظر کون النظر مفیداً
للعلم اختلفوا فی القضیة التی ہی محل النزاع فقال الامام الرازی مہملة ای النظر یفید العلم وقال الآمدی
کلیة ای کل نظر صحیح فی المقدمات القطعیة لایعقبه ما ینافی العلم کالموت والنوم مفید للعلم قال صاحب
المواقف ما ادعاه الامام سہل البیان لکنه قلیل الجدوی اذ الجزئیات لاتثبت بالمہملة بل بالکلیة
قلت وعلی الکلیة یحمل کلام الشارح ان کان ضروریاً لم یقع فیه خلاف کما فی قولنا
الواحد نصف الاثنین فلیس عاقل ینکره وان کان نظریاً لزم اثبات النظر بالنظر ای
اثبات افادة النظر المعین العلم بافادة ہذا النظر المعین العلم وتوضیحه انک ادعیت ان کل نظر صحیح
فہو مفید للعلم وہی قضیة کلیة نظریة لابد لہا من دلیل فاتی دلیل اقمته علیه فہو یکون فرداً من
افراد النظر الذی ہو موضوع تلک القضیة الکلیة فحکم دلیلک وہو کونه مفیداً للعلم یکون مندرجاً تحت
حکم تلک الکلیة وہو کون کل نظر صحیح مفیداً للعلم فلو اثبت حکم الکلیة المشتمل علی حکم دلیلک بحکم

دلیلک لزم اثبات حکم دلیلک بحکم دلیلک وانہ دور قیل حاصل الدور وہو توقف الشئ علی نفسہ
وذلک لان الدور ہو توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذلک الشئ ووقع فی کلام القدماء انہ تناقض وتوجیہہ
ان المثبت بالکسر یکون معلوما قبل ان یعلم المثبت بالفتح فیلزم ان یکون الشئ الواحد معلوما ومجہولا معا و
ہو تناقض قلنا الجواب بوجہین احدہما اختیار الشق الاول کما اختارہ الامام الرازی والضروری قد
یقع فیہ خلاف اما العناد وہو انکار الحق عمدا لرد الخصم او لقصور فی الادراک ای فی تصور
طرفی القضیۃ فالحاصل ان قولنا کل نظر صحیح مفید للعلم قضیۃ بدیہیۃ ولکن وقع الخلاف
فیہا لعنادکم او لقصور عقلکم وہذا الخلاف لا ینافی البداہۃ کیف وقد انکر السوفسطائیۃ
البدیہیات کلہا فان العقول متفاوتۃ بحسب الفطرۃ ای من اول الخلقۃ ویحکی
فیہ خلاف المعتزلۃ زعموا ان العقول فی الفطرۃ علی السواء لان التکلیف علی المکلفین بالسویۃ
فکذا مناطہ وہو العقل ثم یزداد فی بعض الناس لممارسۃ العلوم والتمرن فی التاملات قلنا
التکلیف یکفیہ ادنی مراتب العقل باتفاق من العقلاء لعل دعوی الاتفاق من الشارح
مبنیۃ علی عدم الاعتداد بالمعتزلۃ لانکارہم الظاہر اذ الفرق بین عقل افلاطون وہبنقۃ
وان تمرن وکسب اظہر من الشمس واستدلالا من الآثار لعلہ اراد الآثار المشاہدۃ عن
اولی العقول فانا نری بعضہم یستخرج من دقائق العلوم والصناعات ما لا یستطیع الآخر فہم
دقیقۃ منہا ولو بذل جہدا فی تمام عمرہ وشہادۃ من الاخبار لعلہ اراد الاخبار المحکیۃ عن
العقلاء والحمقی ویجوز ان یراد بالآثار والاخبار معا او بالثانی فقط الاحادیث کقولہ علیہ السلام
من ناقصات العقل والدین وہو صحیح ویروی فی التفاوت بین العقول احادیث اخر کثیرۃ

الا انها موضوعة فمنها ان الرجل لیکون من اہل الصلوٰة والجهاد وما یجزی الّا علی قدر عقله قال
ابن القیم موضوع ومنها افضل الناس اعقل الناس ومنها انما یرتفع الناس غدًا فی الدرجات
وینالون الزلفی علی قدر عقولهم قال العسقلانی موضوعان وقد روی تبارک الذی قسم
العقل بین عباده وفی المختصر مرسل ضعیف وبالجملة ذکر غیر واحد من الائمة ان کل حدیث فی العقل
فهو لا یثبت وذکر بعض المحشین قوله علیه السلام کل میسر لما خلق الله له ولکن دلالته علی المطلوب غیر
ظاهرة وقوله علیه السلام کلموا الناس علی قدر عقولهم ولکنه موقوف وقوله علیه السلام انزل العقل من
السماء مثقالا والمثقال درهم ودانقان ونصف حبة فقسم بین الخلائق فاعطی اربعة دوانق للانبیاء
ودانقان للعلماء ودانق للامراء ونصف دانق للتجار ونصف حبة لاهل الرساتیق ولا شک فی
انه کذب موضوع والجواب الثانی اختیار الشق الثانی وهو مختار امام الحرمین کما قال والنظر
ای قولنا کل نظر صحیح مفید للعلم قد یثبت بنظر مخصوص ضروری المقدمات لا یعبر عنه
ای عن هذا النظر المخصوص بالنظر ای لا یکون الاثبات به محتاجا الی کونه نظرا من افراد النظر
فحینئذ لا یکون الدلیل من افراد موضوع الکلیة ولا حکم الدلیل مندرجا تحت حکم الکلیة فلا دور
کما یقال قولنا مبدء العالم متغیر وکل متغیر حادث بدل عن المبتدء یفید العلم
بحدوث العالم خبر بالضرورة اعلم ان من زعم ان المدعی مهملة یکتفی بهذه القضیة المشخصة لافادتها
ان نظرًا ما یفید العلم لکن یرد علیه یمکن للمخالف ان یدعی فی کل دلیل اقمناه ان هذا
لیس من افراد النظر المفید فلا بد من اثبات الکلیة حتے ینطبق الحکم علی کل نظر

صحیح فلذا اراد الشارح ان یجعل ہذا الحکم کلیا فقال ولیس ذلک ای افادۃ ہاتین القضیتین العلم بحدوثہ
لخصوصیۃ ہذا النظر وہذا بالبدیہۃ لانا نقطع بحصول العلم فی کل ترکیب یشابہہ فی صحۃ الصورۃ والمادۃ
بل لکونہ صحیحا مقرونا بشرائطہ من ایجاب الصغری وکلیۃ الکبری فیکون کل نظر صحیح مقرون
بشرائطہ مفید للعلم فحاصل الجواب ان المثبت بالفتح ہو القضیۃ الکلیۃ التی عنوان موضوعہا مفہوم
النظر اعنی قولنا کل نظر صحیح یفید العلم والمثبت بالکسر قضیۃ شخصیۃ ضروریۃ موضوعہا ذات النظر
المخصوص من غیر اعتبار کون ہذا الموضوع من افراد النظر فالمثبت بالفتح حکم الدلیل من حیث انہ نظر
والمثبت بالکسر حکمہ من حیث ذاتہ مع قطع النظر عن کونہ نظرا فلا یلزم اثبات الشیء بنفسہ لتغایر
الحیثیتین ثم اعلم ان اہم فی تحریر النظر المخصوص الذی یکون عنوان موضوع الشخصیۃ الضروریۃ
عبارات الاولی ما ذکرہ الشارح فالنظر المخصوص ہو قولہ قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث یفید العلم
بحدوث العالم بالضرورۃ ولیس ذلک لخصوصیۃ ہذا النظر بل لکونہ صحیحا مقرونا بشرائطہ انتہی فاذا
جعلنا ذات ہذا النظر المخصوص موضوعا وقلنا ہذا القول یفید العلم فہی القضیۃ الشخصیۃ الضروریۃ
الحاکمۃ بصحۃ کل نظر مقرون بشرائط ونحن لا نحتاج فی ہذہ الشخصیۃ الا الی تصور الموضوع من حیث
خصوص ذاتہ ولا نحتاج الی ان نعلم انہ من افراد النظر ام لا الثانیۃ ما ذکرہ شارح المواقف وہو ان یقال
النتیجۃ فی کل نظر قیاسی معلوم الصحۃ مادۃ وصورۃ لازمۃ لزوما قطعیا وکل ما ہو کذلک فہو حق قطعا
فالنتیجۃ فی کل نظر قیاسی صحیح حقۃ قطعا فہاتان قضیتان بدیہیتان تفیدان العلم بالضرورۃ فہذا
ہو النظر المخصوص فاذا جعلنا ذاتہ موضوعا وقلنا ہذا القول یفید العلم فہی القضیۃ الشخصیۃ الضروریۃ
وفی تحقیق ہذا المنع ای منع الدور زیادۃ تفصیل لا یلیق بہذا الکتاب فانہ قد اعترض
علیہ بان الشخصیۃ کیف تکون ضروریۃ مع انہا داخلۃ فی تلک الکلیۃ فی الواقع فاما ان ثبت بنظر آخر
وہلم جرا فیلزم التسلسل او یعود فیلزم الدور اجیب بان الشخصیۃ ضروریۃ ثابتۃ بالکسر اذا اعتبرنا
موضوعہا من حیث ذاتہ ونظریۃ ثابتۃ بالفتح اذا اعتبرنا موضوعہا فردا من افراد النظر والقضایا
تختلف فی ذلک بحسب العنوان فان قولک صانع العالم موجود نظری وقولک والواجب موجود
بدیہی کذا افادہ بعض المحققین ولا یخفی ان فیما اختارہ الامام خلاصا عن ہذہ التکلفات

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ ای من العلم الثابت بالعقل فمن بیان للموصول والضمیر للعلم وزعم بعض من یدعی العلم ان من بمعنی الباء والضمیر للعقل بِالْبَدَاهَةِ اعلم ان لهم فی البدیهی الضروری اصطلاحات مختلفة علی الناظر وایضا فی کلام الشارح نوع تخلیط فلنقدم حکایة مصطلحاتهم فاحدها وهو المشهور ان العلم ان حصل بالدلیل فنظری ویسمی الکسبی والاستدلالی کالعلم بحدوث العالم وان حصل بلا دلیل فضروری منقسم الی سبعة فمنه اولی یسمی البدیهی لا یحتاج الی غیر تصور الطرفین کالعلم بان الکل اعظم من الجزء ومنه فطری یحتاج الی واسطة حاضرة معها کالعلم بان الاربعة منقسم بمتساویین ومنه حسی کالعلم بالمبصرات و منه وجدانی مدرک بالحواس الباطنة کالعلم بالجوع والعطش ومنه حدسی کالعلم بان القمر مستضیء بالشمس ومنه تجربی کالعلم بان السنا مسهل ومنه تواتری کالعلم بوجود بغداد وثانیها ان العلم ان حصل بالدلیل فکسبی ونظری واستدلالی وان حصل بدونه فبدیهی وضروری منقسم الی سبعة ولا فرق بین الاصطلاحین الا ان البدیهی علی الاول قسم من الضروری وعلی الثانی مساوله وثالثها ان العلم ان کان للقدرة مدخل فی حصوله فاکتسابی منقسم الی نظری وحسی وحدسی وتجربی وتواتری اما النظری فظاهر واما الحسی فلان صرف الحاسة الی المحسوس امر مقدور اختیاری واما الثلاثة الاخیرة فلتفرعها علی الاحساس المقدور وان لم یکن للقدرة مدخل فی حصوله فضروری منقسم الی اولی وفطری و وجدانی ورابعها ان العلم ان استقل القدرة فی حصوله فاکتسابی وهو الحاصل بالنظر والاستدلال وان لم یستقل فضروری منقسم الی الاقسام السبعة فان الحسی والحدسی والتجربی والتواتری و ان کان للقدرة مدخل فی حصولها لکن القدرة غیر کافیة فیها لانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف علی امور لا نعلم ماهی وکیف هی حصلت وخامسها العلم ان کان بلا اختیار فضروری والا فکسبی منقسم الی ضروری حاصل بلا استدلال واستدلالی حاصل معه وفی تغییر الاختیار وجهان احدهما تخلیة الاختیار ثانیهما استقلاله کما مر فی الوجه الثالث والرابع ثم نرجع الی الشرح فنقول الظاهر عندی ان المصنف رح اختار الاصطلاح الثانی ولا غبار علی عبارته ولکن الشارح فسره بالوجه الاول من الاصطلاح الخامس وجعل الحمل فی قوله وما یثبت منه بالاستدلال فهو الکتابی من باب حمل العام علی الخاص نحو قولک ما یکون انسانا فهو حیوان ولا یخفی ما فیه من التکلف والذی حمله علیه توجیه کلام البدایة وذا عجب کالنعامة تترک بیضها وتحضن بیض غیرها ای باول التوجیه ای توجیه العقل و

والبداہتہ فی اللغۃ اول جری الفرس من غیر احتیاجہ الی التفکر ای النظر وآورد علیہ ان الحاصل باول التوجہ
فی اصطلاحہم ہو البدیہی الاولی وما لا یحتاج الی الفکر یعم الاولی والحدسی والتجربی ونحوہا ففی الکلام نوع
تنافر فالافضل ان یقال من غیر احتیاج الی شئ آخر من نحو حس او حدس او تجربۃ آجیب اولا بانہ
اراد بالتفکر الحسے المعنے اللغوی لا النظر فالمعنے من غیر احتیاج الی ملاحظۃ امر آخر من فکر او حس ونحوہ
وثانیا بان قولہ من غیر احتیاج تفسیر لاول التوجہ فلیس معنی الاول التوجہ ما یخص الاولیات بل معناہ عدم
الاحتیاج الی النظر وانما ذکر التوجہ بیانا للمناسبۃ بالمعنے اللغوی وفیہ نظر لانہ انما یصح لو حمل عبارۃ المصنف
علے الاصطلاح الثانی من اندراج الحسے والحدسی والتجربی فی الضروری لکن الشارح حملہا علی الاصطلاح
الخامس فادرجہا فی الاکتسابی **فہو ضروری کالعلم بان کل الشئ اعظم من جزئہ**
فانہ بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لا یتوقف علی شئ بعد التوجہ ومن توقف فیہ حیث زعم
ان جزء الانسان کالید مثلا قد یکون اعظم منہ ومثل ہذا التفاوت الفاحش انما یتصور بحسب المادۃ فی
الرحم عند تکون الجنین وہذا بالنظر الی اکثر النطفۃ وما یمدہا من دم الطمث الی خلق عضو واحد اما بعد التولد
فلا یتصور ہذا العظم الفاحش فی الید عادۃ ولو لوحظ اکثر ما یتوہم ولذا زعم بعض المحشین ان معنی الکلام
ہو انہ یجوز ان یخلق اللہ تعالے ید انسان اعظم منہ والمشہور ہو التمثیل بالرجل وہذا لیس ببعید فان داء الفیل
یعرضہا من نفوذ بلغم وسوداء فیہا فتعظم جدا مع انہا عضو عظیم فلا یبعد ان یزید علی بقیۃ البدن
لم یتصور معنی الکل والجزء وذلک لان الکل ہو مجموع الید وبقیۃ الاعضاء والجزء ہو الید فقط
وقد یشکک بوجہین آخرین احدہما ان الجسم مرکب من الہیولی والصورۃ ولا یجوز ان یقال انہ اعظم
من احدہما آجیب بان المراد الاجزاء المقداریۃ وہی المتبادرۃ عند الاطلاق ثانیہما انہ لا یصح عند
القائلین بترکیب الاجسام من الجواہر الفردۃ اذ ثبوت الاعظمیۃ فی الکل لا یتصور بدون ثبوت
الاصغریۃ فی الجزء والعظم والصغر من توابع المقدار ولا مقدار للجزء **وما یثبت منہ بالاستدلال**
ای بالنظر فی الدلیل سواء کان الاستدلال استدلالا من العلۃ علی المعلول کما اذا رأی
نارا فعلم ان لہا دخانا

وليسمى الدليل لمّيا بكسرتين فتشديد منسوب الى لم بكسر ففتح اومن المعلول الى العلة كما
اذا نأى دخانا فعلم ان هناك نارا وليسمى الدليل انّيا بكسرتين فتشديد بالنسبة الى ان
بالكسر احد حروف المشبهة بالفعل وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى باسم الاستدلال
للتفرقة فهو اكتسابى اوحاصل بالكسب وهواى الكسب مباشرة الاسباب اى استعمالها
صلة تلاقى التخصيص بحيث ليس لمباشرة احد بمباشرة الآخر بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات
عطف تفسير الصرف فى الاستدلاليات وكالاصغاء بالكسر واعجام الغين گوش نهادن وتقليب
الحدقة اى تحريك العين نحو المبصرات وسميت حدقة لاحداق الجفن بها اى احاطته ونحو ذلك فى الحسيات
كوضع المشموم على الانف وتشمم الهواء ووضع الكف على الملموس ووضع المطعوم على اللسان وبالجملة فهذه العلوم
الحسية يكون للاختيار مدخل فيها بحيث ان شاء العاقل كسبها بصرف الحواس اليها وان شاء لم يكسبها
بصرف الحواس عنها كتغميض العين وسد صماخ الاذن فهى داخلة فى الاكتسابى وما اورد عليه ان تو كلم
الكل اعظم من الجزء ايضا يتوقف على اسباب اختيارية كتصور الطرفين والتوجه فينبغى ان يكون اكتسابيا اجيب
بان المراد بالاسباب الاختيارية ماسوى الطرفين والتوجه فالاكتسابى اى اذا تقرر ان الاستدلالى ما ثبت
بالدليل والاكتسابى ما يحصل بالاختيار فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه اى الاستدلالى الذى
يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى لان النظر فى الدليل اختيارى ولاعكس اى ليس كل
اكتسابى استدلاليا كالابصار بالكسر اى كالعلم الحاصل بالرؤية الحاصل بالقصد والاختيار فهو
اكتسابى لا استدلالى واذا عرفت هذا علمت ان الاكتسابى على ما ثبت بالاستدلال على ما قرره الشارح هو نحو
قولك ما كان انسانا فهو حيوان ولا يخفى ان العارف باساليب الكلام انه غير جيد فى هذا المقام لانه
يفوت المقابلة التى قصدها المصنف رح بين قوله بالبداهة وقوله بالاستدلال ولانه كما ان الضرورى منحصر
فى ما ثبت بالبداهة فينبغى ان ينحصر الاكتسابى فيما ثبت بالاستدلال ولان الظاهر كما هو المعلوم من جادة
القوم ان المصنف رح قصد تعريف الضرورى والاكتسابى فالانسب تفسير كلام المصنف رح على
الاصطلاح الثانى من الاصطلاحات الاربعة وما اورد على تفسير الشارح رح انه يلزم على المصنف رح
اهمال ذكر كثير من العلوم اليقينية كالحسى والتجربى والحدسى والتواترى لانها ليست تحصل
باول التوجه حتى تدخل فى الضرورى ولا بالاستدلال حتى تدخل فى الاكتسابى وقد يجاب

بانہا حاصلة باول التوجہ علی تسامح المشائخ لعدم تعلق غرضہم بتفصیل الحدس والتجربة ونحوہما کما مر فی بحث
حصر الاسباب ولذا جعلوہا حاصلة بالفعل فقط وان توسط فیہا حدس او تجربة ونحوہما واما الضروری
فقد یقال فی مقابلة الاکتسابی کما فی کلام المصنف ویفسر الضروری حینئذ بما لا یکون تحصیلہ مقدورا
للمخلوق وہذا التفسیر منقول عن القاضی ابی بکر الباقلانی ای یکون حاصلا من غیر اختیار للمخلوق و
تفسیر کلام القاضی بہذا مما اختارہ الشارح ۱۲ دخال الحسی فی الاکتسابی والعلوم من کلام السید السند
فی شرح المواقف ان معنی کلام القاضی ان لا یستقل قدرة المخلوق فی حصولہ فعلی ہذا یکون الحسی
من الضروری وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی ویفسر الضروری حینئذ بما یحصل بدون فکر و
نظر فی دلیل ومن ہہنا ای من اختلاف اصطلاحہم فی تفسیر الضروری جعل بعضہم العلم الحاصل
بالحواس اکتسابیا وہذا علی التفسیر الاول ای حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختیار وبعضہم ضروریا
وہذا علی التفسیر الثانی ای حاصلا بدون الاستدلال فظہر انہ لا تناقض بین کلام صاحب البدایة
وہو الامام نور الدین البخاری ووجہ التناقض انہ قسم العلم الی ضروری واکتسابی ثم قسم الاکتسابی الی
ضروری واستدلالی فجعل الضروری قسیما للاکتسابی اولا وقسما لہ ثانیا وہذا تناقض ووجہ اندفاع التناقض
ان الضروری الذی ہو قسیم الاکتسابی غیر الذی ہو قسمہ وموہم التناقض الاشتراک الاسمی حیث
قال ان العلم الحادث احتراز عن علم الحق سبحانہ فانہ لا ینقسم الی ہذہ الاقسام نوعان ضروری وہو
ما یحدثہ اللہ تعالی فی نفس العبد من غیر کسبہ واختیارہ کالعلم بوجودہ قیل یدل علی ان الوجود
زائد وہو خلاف مذہب الاشعری وعندی انہ اعتراض ضعیف فان الاضافة کثیرا ما تقع بین اسمی الشیء
لتغایر اعتباری نقول ذات الحق سبحانہ ونفس زید وتغیر احوالہ قال نور الدین کالصحة والمرض و
الجوع والعطش واللذة والالم ویشترک فی ہذا النوع جمیع الحیوانات انتہی واکتسابی وہو ما یحدثہ
اللہ تعالی فیہ بواسطة کسب العبد ای کسبہ وانما اظہر الضمیر لئلا یذہب وہم المبتدی الی ارجاعہ الی
سبحانہ وہو ای الکسب مباشرة اسبابہ ای اسباب العلم وہذا ایضا یشترک فیہ الحیوانات اذ لہا
الاصغار وتقلیب الحدقة واسبابہ ای العلم ومن ارجع الضمیر الی الکسب فقد وہم ثلثة الحواس
السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل ای توجہ العقل الی النظر المتعارف ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضروری یحصل باول النظر ای باول التوجہ من غیر فکر قدم البحث علیہ فیما سبق

من كلام الشارح كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند رؤية الدخان انتهى كلام البداية واورد عليه ان الحدسي والتجربي ونحوهما تخرج عن القسمين واجيب
اولا بجعل قوله من غير تفكر تفسيراً للاول النظر وثانيا بانها حاصلة باول التوجه على تسامح المشائخ كما مرّ في
دفع هذا الايراد عن كلام الشارح وانما لم يصح الجواب الاول هنا لان بعض كلامه كان مانعا عنه قال
المصنف وَالْاِلْهَامُ المفسر بالقاء المعنى اراد ما يقابل المحسوس لا ما يقابل اللفظ في القلب بطريق
الفيض يقال فاض الحوض اذا امتلأ بالماء حتى سال من جوانبه ثم نقل الى اعطاء الخير الكثير بلا استحقاق
عوض وانما قيد الالقاء به لفائدتين الاولى الاحتراز عن الوسوسة الشيطانية ومن زعم ان الفيض يعم الخير
والشر فلابد من ان يقال بطريق الخير ليخرج الوسوسة فلم يتبع استعمالاتهم الثانية الاحتراز عن العلم الحاصل
بالاستدلال بالاكتساب وانما قيد الالهام بهذا التفسير لانه قد يكون بمعنى الوحي الالهي الى انبيائه وهو مفيد
اليقين قطعا لَيْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ اَهْلِ الْحَقِّ خلافا لبعض الصوفية
والشيعة مستدلين بوجوه احدها قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها اي عرفها بالايقاع في القلب ان
هذه طاعة وهذه معصية اجيب بان المعنى علمها بانزال الوحي على الانبياء الثاني قوله تعالى اوحى ربك الى
النحل فاذا الهم اليها حتى عرفت المصالح فالمؤمن اولى لان الله سبحانه شرح صدره بنوره اجيب بان كلامنا
في المعنى الذي لا يدرى انه من الله او من الشيطان او من النفس اما النحل فقد خلق الله سبحانه فيها العلم حتى
عرفت انه امر من الله الثالث قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه اجيب بان المؤمن
شرح صدره بنور الاستدلال بالبراهين الحقة الرابع قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
اجيب اولا بانه موضوع كما قاله الصغاني

وفيه نظر لان السيوطي صححه وهو اعرف بالحديث من الصغاني وثانيا بانا لا ننكر حصول العلم لكنا لا نجعله حجة
على الغير وثالثا بان الفراسة ظنية وكلامنا في اليقين الخامس ان وابصة رض سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
عن البر والاثم فقال ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدعه وان افتاك الناس فجعل شهادة قلبه
حجة فوق فتوى العلماء اصحاب الحجج والجواب عندي اولا بانه في الامور التي يكون المستفتي اعرف بها
من المفتي لكون الشيء ملكا له او غير ملك ولذا قال بعض القضاة المتخاصمان عالمان الى جاهل يسمع من
وثانيا بانه امر ان يعمل باجتهاده ودليله وقد تقرر انه يجب على المجتهد ان يقدم اجتهاده على اجتهاد غيره
السادس ان عمر رض كان صاحب الهام كما في الحديث اجيب بان ثبوت هذه الكرامة له مسلم اما كون الالهام
حجة على الغير فممنوع ولذا كان عمر رض يدعو الى الكتاب والسنة والدليل الشرعي لا الى الهامه واستدل في
كشف المنار على بطلان حجية الالهام بوجوه احدها قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم
الكذب بعجزهم عن البرهان فلو كان الالهام حجة لما تحقق عجز الكفار لانهم يمكنهم دعوى الالهام الثاني
ان الواقع في القلب قد يكون من الله كالوحي وقد يكون من الشيطان لقوله تعالى وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم او من وسوسة النفس لقوله تعالى ونعلم ما توسوس به نفسه ولا يمكن التمييز بينها
ان قلت ذكر الصوفية طرق التمييز بينها اجيب بانه يكون حينئذ استدلالا لا الهاما الثالث قوله
عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار والتفسير بالرأي المستفاد من النظر والدليل
جائز اجماعا نعم ان الرأي بلا استدلال مذموم حتى يتعلق بالمنفي يرد به اي بالالهام الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة اي لو كان الالهام سببا للعلم لبطل حصر اسبابه في الحس والخبر والعقل

قالوا يمكن الجواب بوجه آخر وهو ان الالهام مندرج في العقل كما ادرجوا الحدس والتجربة والوجدان فيه والقول لا يبعد ادراجه في الحدس وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ لانه المطابق لما سبق من قوله واسباب العلم ثلثة وقوله واما العقل فهو سبب للعلم ايضا الا انه حاول اى اراد التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات فيه لف ونشر ولهم في الفرق بين العلم والمعرفة ٢ اقوال احدها ان العلم ادراك المركب والمعرفة ادراك البسيط اى غير المركب ووجه تسمية غير المركب بسيطا ان البسط في اللغة ضد القيد ومنه سمي الوسيع بسيطا لانه كالذاهب في الاطراف لا كالمقيد الملازم لمكان واحد ولما كان اجزاء المركب يتقيد بعضها ببعض سمي غير المركب بسيطا وهذا الوجه من خواص الكتاب ثانيها ان العلم ادراك الكلي والمعرفة ادراك الجزئي وقد ينسب الاول الى علماء العربية والثاني الى الحكماء وعندي في الاول نظر لانا نجدهم يزادلون امثال هذه الالفاظ والابحاث وقد يستدل على صحتها بانه يقال عارف بالله لا عالم بالله ثالثها ان المعرفة ادراك مسبوق بالعدم والعلم اعم رابعها قال الامام الراغب الاصفهاني في الذريعة ان المعرفة ادراك الشئ بتدبر وتفكر فهي اخص من العلم ولا يجوز استعمالها في البديهيات خامسها قال صدر الشريعة المعرفة ادراك الجزئيات من دليل وهذا اخص من التفسير الثاني للتقيد بالدليل ولذا قيل في تفسير الفقه بان معرفة النفس ما لها وما عليها وهو محكي عن الامام الاعظم انه لا يشتمل علم المقلد واحتج بعض هؤلاء الفارقين على قوله بانه يقال لله سبحانه عالم لا عارف وقد ظهر لك ان هذا لا يقوم حجة على قول بعينه من الاقوال المذكورة لان اطلاق العارف ممنوع على كل قول منها على ان الاسماء توقيفية فيجوز ان يكون عدم الاطلاق لعدم الاذن وان صح لغة سادسها قال امام ابو القاسم الحكيم السمرقندي المعرفة ادراك الاشياء بصورها وسماتها والعلم ادراكها بحقائقها سابعها ان العلم في التصديقات والمعرفة في التصورات ثامنها ان المعرفة هو الادراك الثاني من ادراكين تخلل بينهما عدم كما اذا ادركت شيئا ثم نسيته ثم ادركته الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له يريد ان ذكر المعرفة بل العلم موجه باذكرنا لكن ذكر الصحة مستدرك لا وجه له اذ يكفي ان يقال ليس من اسباب معرفة الشئ بل لفظ الصحة قد يوهم خلاف المقصود وهو انه سبب للمعرفة بفساد الشئ لا صحته واجيب بان الصحة بمعنى الثبوت لقول الشاعر

صح عند الناس اني عاشق ... غير ان لم يعرفوا عشقي بمن

ورد بان لا استدراک وایہام خلاف المقصود باق وقال بعض المحشین اراد بالشئ الحکم
الذی ہو الوقوع او اللاوقوع ومعنی الصحة مطابقتہ للواقع ومعرفة ہذا الحکم ہو العلم التصدیقی
ثم الظاہر انہ ای المصنف اراد ان الالہام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامة الخلق
ای لاکثرہم کما یحصل بالحس والخبر والعقل وذلک لان اہل الالہام فی غایة الندرة ویصلح
للالزام علی الغیر کما یصلح لہ العلم الحاصل بالاسباب الثلاثة والا ای وان لم یکن المراد
ذلک فلا شك انہ قد یحصل بہ العلم لصاحب الالہام وحدہ فلا یصح قول المصنف
لیس من اسباب المعرفة بل قد ذکر بعض الاکابر ان العلم الصحیح ہو الماخوذ عن صاحب
الشرع والعلوم بالالہام والکشف واما الاستدلال العقلی فضعیف ولا یجد صاحبہ مخلصا
عن تعارض الادلة وورود الشبہات بخلاف الالہام وہؤلاء یمیزون بین الخطرات الرحمانیة
والشیطانیة بنور الباطن وذکر بعضہم ان بعض العلماء دخل علی الامام الرازی رحمہ اللہ فوجدہ
باکیا فسألہ فقال ابکی علی ضیاع العمر فی غیر شئ قال کیف وانت امام الائمة قال کنت
احکمت مسئلة بالدلائل وکنت کلما تذکرتہا اقمت علی صحتہا برہانا لا شک فیہ وہذا سند
سنین کثیرة ثم ظہر علی الآن انہا باطلة مع دلائلہا فاخاف ان یکون کل ما عندی
من العلم کذلک وقد ورد القول بہ فی الخبر ای الحدیث النبوی کقولہ علیہ الصلوة
والسلام اتقوا فراسة المؤمن فانہ ینظر بنور اللہ وضعفہ بعض المحدثین والحق انہ صحیح و
وقع فی بعض النسخ نحو قولہ علیہ السلام الہمنی ربی لم استحضر لہذا الحدیث
تخریجا ولم یذکرہ القاری الہروی فی تخریج احادیث الشرح وفیہ نظر لان الہام
الانبیاء وحی خارج عن المبحث وانما الکلام فی الہام غیرہم وقد حکی عن

١٠٨

كثير من السلف واقول الحق ما ذكره الشارح لكن المصنف اراد حصر الاسباب لمطلق العلم لا العلم الذي
يصلح للالزام فلا يصح حصره اللهم الا ان يلتزم انه لم يقيد بالعلم الذي لا يقوم حجة على الغير واعلم انه يرد
على حصر الاسباب اعتراض آخر وهو ان خبر الواحد والتقليد قد يفيدان العلم بلا الاسباب الخمسة فاجاب
عنه بقوله واما خبر الواحد العدل هو المؤمن البالغ العاقل الذي يؤدي فرائض الله والواجبات
والسنن المؤكدة ولا يرتكب الكبائر ولا يداوم على الصغائر ولا يفعل ما يخل بالمروة كالبول على الطريق
والاكل ماشيا في السوق وتقليد المجتهد المجتهد هو القادر على استنباط الاحكام الشرعية من القرآن
والسنة والاجماع والقياس ويشترط فيه العلم بما يتعلق بالاحكام من الآيات ويقال هي نحو خمسمائة
ومن الاحاديث ولا يشترط الحفظ بل سرعة الاحضار عند الحاجة وبما اجمع السابقون وبوجوه الاستدلال
المذكورة في اصول الفقه والاجتهاد باق الى آخر الدهر ومن زعم انه لا يمكن في هذه الازمنة فقد تحكم
ونفي علم غيره بجهل نفسه ثم من لم يكن مجتهدا وجب عليه اتباع المجتهد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وللاجماع السلف على ذلك وهذا الاتباع يسمى تقليدا وهي في اللغة جعل القلادة
في العنق وكني به عن التسليم والانقياد ثم المعهود من السلف عدم الاختصاص بتقليد مجتهد واحد
لكن حدثت الاهواء المختلفة وصار الناس يتهاونون بالدين ويتبعون الرخص من كل مذهب حتى كان افعالهم باطلة
بالاجماع المركب كصلوة من ادمى ومس ذكره بفتوى الشافعي والحنفي فاتفق العلماء على الزام المقلد مجتهدا
واحدا ونظروا في عظماء المجتهدين فلم يجدوا في اهل التدوين منهم كالعلماء الاربعة فاتفقوا على ان

بطنها خلافا لابی حنیفة رح وکان الطحاوی تولد شفوقا فقال لا ارضی بمذهب رجل یرضی بهلاکی فترک مذهب الشافعی وصار من عظماء المجتهدین علی مذهب ابی حنیفة رح وانا لا احد فیهم بعد الثلاثة مثل الطحاوی وابن الهمام لاحاطتهما بعلم الحدیث فکانه اراد بالعلم ما لا یشتملهما ای کان المصنف اراد بالعلم فی قوله واسباب العلم ما لا یشمل الظن واعتقاد المقلد ای اراد العلم الیقینی فلا بأس بخروج الاسباب المفیدة لغیر الیقین عن الحصر والا ای ان ارید بالعلم ما یعم الکل کما هو مصطلح الحکماء فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة واورد علیه ان قوله کان للظن فینافی ما سبق فی تعریف العلم من الجزم بان العلم عندهم مقابل للظن ولعل هذا رعایة لما اشتهر من تعمیم اطلاق العلم

بسم الله الرحمن الرحیم

الکلام فی حدوث العالم قال والعالم مشتق من العلم وقد جاء فاعل بالفتح لما یفعل به کالخاتم لما یختم به والطابع لما یطبع به فکذلک العالم لما یعلم به الشیء ثم غلب فیما یعلم به الخالق سبحانه ای المصنوعات لان الناظر فیها یعلم ان لها صانعا ویطلق علی مجموعها وعلی اجناسها ویجمع بالنظر الی الثانی علی عالمین وعوالم ولا یطلق علی افرادها فلا یقال زید عالم ولذا قد زعم انه جمع لا واحد له من لفظه وان العوالم والعالمین جمع الجمع ای ما سوی الله تعالی ما موصولة وسوی ظرف بمعنی غیر منصوب بفعل عام محذوف ای کان من الموجودات بیان للموصول وفیه احتراز عن الامور العدمیة مما یعلم به الصانع بیان ثان للموصول او للموجودات والمشهور انه من جملة التعریف للاحتراز عن صفات الحق سبحانه ولکن الشارح اختار اخراجها بقوله ما سوی الله فعلی هذا یکون اشارة الی وجه التسمیة بعد تمام التعریف واعترض علیه بان الصانع لم یوجد فی کلام الشارع وقد ثبت ان الاسماء الالهیة توقیفیة واجاب الشیخ تقی الدین السبکی رح بانه قرئ فی الشاذ صنعة الله بدل صبغة الله وقال آخرون لا حاجة الی الشاذ لقوله تعالی صنع الله الذی اتقن کل شیء واورد علیهما ان الاکتفاء بالمصدر انما هو مذهب بعضهم وقال الاسیوطی بل جاء مصرحا فی الحدیث عن حذیفة رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ان الله صانع کل

صانع وصنعته رواه الحاكم في المستدرك يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النباتات وعالم الحيوان قيل الاولين لاشتمالها على اجناس مختلفة منطبقة بخلاف الاخيرين
الى غير ذلك كعالم الافلاك وعالم العناصر وعالم الملائكة وعالم الجن يخرج عن تعريف العالم
بقوله ماسوى صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها وهذا مبني
على مصطلح الاشاعرة من ان العينية هو الاتحاد في المفهوم والغيرية هو امكان الانفكاك فصفات
الحق سبحانه لا عينه لعدم اتحاد المفهوم ولا غيره لعدم امكان الانفكاك وهذا الاصطلاح محل
كثير من المطاعن وكان الاحسن حمل قوله ماسوى الله على المعنى اللغوي واخراج الصفات بقوله مما
يعلم به الصانع كما فعله القوم بجميع اجزائه من السموات وما فيها كالكواكب والملائكة
والجنة والارواح والارض وما عليها كالعناصر والمواليد ولما كان المقصود من هذا
الكلام واضحا وهو تعميم الحكم على كل موجود علوي وسفلي لم يدق التدقيق الفلسفي بان يقول
السموات وما عليها وفيها والارض وما عليها وفيها وتحتها واما المجردات فغير ثابتة عند
المتكلمين فلا حاجة الى التعرض بها وقد ذكر الفضلاء من المفسرين في جمع السموات وافراد
الارض نكات منها ان السموات طبقات متفاضلة مختلفة الحقائق والارض طبقات
متصلة متفقة الحقيقة وقال الامام النووي جاء في مسافة ما بين الارضين حديث وليس بثابت
ومنها ان جمع الارض ثقيل وهو ارضون بفتحتين ومنها ان تعداد السموات معلوم للخاصة و
العامة بالنظر الى الحركات المختلفة بخلاف الارض فانه انما علم من جهة الشرع وقد كانت العرب

محدث ای خارج من العدم الی الوجود خلافا لبعض الطبیعیین حیث زعموا انه خرج بنفسه
من العدم الی الوجود وہم یصادمون البدیہۃ فی تجویزہم الرجحان بلا مرجح وقد ینسب ہذا القول الی
دیمقراطیس بمعنی انہ کان معدوما فوجد صرح بذلک لان الفلاسفۃ قد یعترفون بان العالم خرج
من العدم الی الوجود بمعنی انہ بالنظر الی نفسہ معدوم وبایجاد الموجد موجود خلافا فللفلاسفۃ لابد
فی شرح المقام من تقدیم مقدمات المقدمۃ الاولی زعم ارسطاطالیس واتباعہ ان الجسم مرکب من جوہرین
احدہما الہیولی وثانیہما الصورۃ الحاصلۃ فی الہیولی وتسمی الصورۃ الجسمیۃ ودلیلہم ان الجسم متصل فی
ذاتہ ولا منفصل فیہ کما یشہد بہ الحس فاذا عرض علیہ الانفصال فلا شک ان المتصل الواحد انعدم و
حدث متصلان ضرورۃ ان الواحد غیر الاثنین ثم لابد ان یکون شیئ واحد مشترکا بین المقسم والقسمین
وباقیا فی الحالین مع الامکان لتقسیم عدما للجسم بالکلیۃ وایجاد الجسمین الآخرین من العدم واللازم
باطل بالضرورۃ فہذا المشترک ہو الہیولی وذلک الامر المنعدم بالانقسام ہو الصورۃ وانما کان الہیولی
جوہرا لبقائہا مع توارد الصور علیہا وانما کانت محلا للصورۃ لاتصافہا بالوحدۃ الاتصالیۃ والکثرۃ
الانفصالیۃ بواسطۃ الصورۃ فللصورۃ اختصاص ناعت بالہیولی وہو الحلول المقدمۃ الثانیۃ
قالوا الاجسام بعد اتفاقہا فی حقیقۃ الجسمیۃ مختلفۃ الطبائع والآثار کالنار للحرق والماء للبرد
فثبت ان فی الجسم شیئا آخر ہو مبدأ تلک الآثار ویسمونہ الصورۃ النوعیۃ لان الاجسام تتنوع
بہا انواعا وہی جوہر عند قوم وعرض عند آخرین المقدمۃ الثالثۃ الصورۃ الجسمیۃ ماہیۃ نوعیۃ ہی
الجوہر الممتد فی الجہات والوجود فی کل جسم فرد منہا ونسبۃ تلک الافراد الیہا کنسبۃ زید وعمرو الی
الانسان والہیولی لا تنفک عن فرد من افرادہا ویجوز توارد افرادہ الصادرۃ علی ہیولی واحدۃ
فاذا قسمنا الجسم الی جسمین انعدمت الصورۃ الجسمیۃ وحدثت جسمیتان مع الہیولی فی الحالین واحدۃ
المقدمۃ الرابعۃ الصورۃ النوعیۃ ماہیۃ جنسیۃ تحتہا انواع مختلفۃ الحقائق کالصورۃ النوعیۃ للنار والصورۃ
النوعیۃ للماء فنسبتہا الی النوعیۃ المطلقۃ کنسبۃ الانسان والفرس الی الحیوان المقدمۃ الخامسۃ
الصورۃ النوعیۃ قد تتبدل بصورۃ نوعیۃ اخری فینقلب نوع الجسم کالماء ینقلب ہواء وبالعکس و
الہیولی فی الحالین واحدۃ المقدمۃ السادسۃ الشکل ہیئۃ تعرض السطح او الجسم من احاطۃ حد واحد
بہ او حدود فالحد الواحد المحیط بالسطح کما فی الدائرۃ وبالجسم کما فی الکرۃ والحدود المحیطۃ بالسطح کما

فی الکرۃ والحدود المحیطۃ بالسطح کما فی المثلث وبالجسم کما فی السیف ولنرجع الی الشرح حیث ذھبوا الی قدم السموات بموادھا بتشدید الدال جمع مادۃ والمراد بھا الھیولی وصورھا ای الصور الجسمیۃ والنوعیۃ وزاد بعض المحشین الصورۃ الشخصیۃ وھی اما الاشخاص الجزئیۃ من الصورۃ الجسمیۃ والنوعیۃ اذ فی کل جسم شخص من الجسمیۃ وشخص من النوعیۃ واما عبارۃ عن الاعراض التی یتمایز بھا اشخاص الماھیۃ الواحدۃ واشکالھا ای الکرویۃ وقد یزعم ان الاشکال عطف تفسیری للصور وھذا جھل عظیم وبالجملۃ زعم الحکماء انہ لا حادث فی السموات الا الحرکات الجزویۃ والاوضاع الجزئیۃ ان قلت شکل الافلاک واحد وھو الکرویۃ فما وجہ الجمع قلت لانہ اراد الکرویۃ القائمۃ بکل فلک اولان بعضھا کرات مصمتۃ کالکواکب وبعضھا کرات مجوفۃ متشابھۃ الثخن کالفلک الاعظم وبعضھا غیر متشابھۃ الثخن کالمتممات وقدم العناصر وھی اربعۃ بالاستقراء النار والھواء والماء والارض جمع عنصر بضم العین والصاد وھو الاصل وسمیت عناصر لانھا اصول الموالید الثلاثۃ اعنی الحیوان والنبات والمعدن بزعمھم ولا اری ما غاص عن ذلک من حیث الشرع بموادھا ای ھیولیاتھا وصورھا المشھور من مذھب الحکماء ان ھیولی العناصر قدیمۃ بالجنس لا بالنوع اما قولھم ان الجسمیۃ قدیمۃ بالنوع فمعناہ ان نوع جسمیۃ الماء مثلا مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود بعض اشخاصھا عقب بعض لان ھیولی العناصر لا تنفک عن شخص من نوع الجسمیۃ واشخاص الجسمیۃ تفنی وتحدث بالاتصال والانفصال فالحاصل ان نوع الجسمیۃ قدیم واشخاصھا حادثۃ واما قولھم ان صورھا النوعیۃ قدیمۃ بالجنس فمعناہ ان جنس الصور النوعیۃ مستمر الوجود ازلا وابدا بوجود نوع منھا بعد نوع وتعاقب انواعھا بحیث لا یخلو ھیولی العناصر عن نوع من الصور النوعیۃ فلم یزل نوع من العناصر فی جوف فلک القمر واما قولھم ان صورھا النوعیۃ لیست قدیمۃ بالنوع فلان العناصر تنقلب بعضھا ببعض فیجوز ان یکون عنصر النار حادثا منقلبا عن الھواء وھو حادثا منقلبا عن الماء وھو عن التراب او بالعکس فیکون کل نوع من تلک الصور النوعیۃ حادثا وجنسھا قدیما ھذا غایۃ توضیح مذھبھم لکن بالنوع ای لکن صور العناصر قدیمۃ بالنوع وقد علمت ان مذھبھم قدم الجسمیۃ بالنوع والنوعیۃ بالجنس فکلام الشارح یحتمل وجوھا احدھا انہ

اراد الصور الجسمية الثاني انه اراد بالنوع النوع الاضافي وهو يعم النوع والجنس فعلى هذا يكون المراد
بالصور ما يعم الجسمية والنوعية الثالث انه اراد بالصورة الجسمية والنوعية وبالنوع الحقيقي ولكنه لم يرض
بقولهم الصورة النوعية قديمة بالجنس اما اولا فلان جواز الانقلاب لا يفيد وقوعه واما ثانيا فلان حدوث
نوع من العناصر يشكل على قولهم بقدم المواليد الثلاثة المركبة من العناصر الاربعة باجماعهم فان قدم
المواليد يستلزم ان يكون كل من نوع النار والهواء والماء والارض قديما وهذا يوجب ان تكون صورها
النوعية قديمة بالنوع لا بالجنس لان القدم بالجنس انما يكون في انواع حادثة متعاقبة يعني انها لم
تخل قط عن صورة ما تفسيره على الوجه الاول ان العناصر لم تكن خالية عن فرد من نوع الجسمية
وعلى الثاني انها لم تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن نوع من جنس النوعية وعلى الثالث انها لم
تخل عن فرد من نوع الجسمية ولا عن فرد من نوع النوعية هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام نعم اطلقوا
القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه
جواب عن سوال مقدر تقرير السوال انك قد حكيت عن الفلاسفة القول بقدم السموات والعناصر
ونحن نجدهم يصرحون بان ما سوى الله تعالى حادث وحاصل الجواب انا سلمنا انهم يصرحون بالحدوث
لكنهم يعبرون حدوث العالم بمعنى آخر غير مناف للازلية وهو الاحتياج الى الغير وتفصيله انهم يقسمون
كلا من القدم والحدوث الى ذاتي وزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج الى الغير والقدم الزماني
عدم المسبوقية بالعدم والحدوث الذاتي الاحتياج الى الغير والحدوث الزماني المسبوقية بالعدم والعالم
عندهم قديم بالزمان حادث بالذات ومطلوبنا انه حادث بالزمان وفي هذا المقام ابحاث شريفة
البحث الاول ما ذكره الشارح هو مذهب ارسطو ومن بعده من الفلاسفة ولبعضهم مذاهب اخر احدها
قول افلاطون ان العالم حادث بالزمان كما هو معتقد اهل السنة واما ما نسب اليه من قدم الارواح
فلعله غير صحيح ثانيها مذهب فيثاغورس وسقراط وقدماء الفلاسفة وهو ان الاجسام قديمة بموادها
حادثة بصورها زعم بعضهم ان الاصل هو الماء القديم ثم خلق منه السموات والارض ويقال انه

الحكيم ثالثها ما نقل عن التوراة فقد جاء في السفر الاول منه ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر
الهيبة فذاب فصار ماء فارتفع من الماء دخان فخلق منه السموات وظهر على الماء زبد فخلق منه الارض
انتهى وفي الحديث كل شيء خلق من الماء رواه في المسند والآثار فيه متظافرة ويمكن تأويله خطأ في
قدم الماء ثم زعم انقسيماس ان اصل الكل الهواء وقال فليطس النار وقال ذيمقراطيس اجسام صغار
لا تقبل القسمة كانت متحركة في الخلاء فاصطكت وصارت افلاكا وعناصر ثالثها مذهب جالينوس وهو
التوقف وقيل انه قال لتلميذه يوم موته اكتب عني ان جالينوس لم يعرف قدم العالم ولا حدوثه ولم
يعرف ان الروح هو المزاج او غيره البحث الثاني ذكر المتكلمون ان الانبياء اجمعوا على حدوث العالم
وان القول بقدمه كفر ويحكى عن الامام ابن تيمية امام اهل الحديث وفقهاء الحنابلة قدم العرش وهو
قول شاذ لا يعبأ به البحث الثالث استدل الفلاسفة على قدم العالم بوجوه كثيرة احدها ان العلة التامة
ان كانت قديمة فهو قديم لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وان كانت العلة في الازل
ناقصة ثم تمت بامر حادث نقلنا الكلام الى علة الحادث فيلزم التسلسل اجيب اولا بان العلة التامة
قديمة ولكن وجود الممكن في الازل محال وثانيا بانها حادثة اذ من جملة العلة تعلق الارادة الالهية
وتعلقها لا يحتاج الى علة ثالثها ان المختار قد يرجح احد مقدوريه بلا مرجح كقدحي العطشان وثالثا
بانه منقوض بالحادث في هذا اليوم مثلا ثانيها ان تقدم عدم العالم على وجوده تقدم زماني لا يتصور الا

بسبق الزمان على وجود العالم والزمان من جملة العالم فحدوث العالم يستلزم تقدم الشئ على نفسه و
هو محال واجيب بانه تقدم ذاتي لا زماني وليس قبل وجود العالم زمان انما حكم الوهم بامتداد العدم
السابق على العالم فباطل كحكمه بامتداد المسافة الغير المتناهية حول عالم الاجسام ثالثها ان احداث
العالم في وقت مع تساوي الاوقات ترجيح بلا مرجح اجيب ولا بان المحال هو الرجحان بلا مرجح
لا ترجيح المختار احد مقدوريه وثانيا بانه لا وقت قبل حدوث العالم واول الاوقات مرجح بكونه اولها

ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله **إِذْ هُوَ** اى العالم **أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ** وخالف في هذا
الحكم رجلان احدهما النجار من المعتزلة قال العالم اعراض مجتمعة ولا وجود للاعيان ثانيهما ابن كيسان
من المعتزلة زعم ان العالم اعيان ولا وجود للعرض وكلا القولين مكابرة غير مسموعة لانه الضمير
لما سوى الله تعالى او للممكن وهو مفهوم ما سبق ان قام بذاته فعين والا فعرض بفتحتين وكل
منهما حادث هذا كبرى الدليل المطوية كما سنبين ولم يتعرض له المصنف اى سكت عن ذكر
الكبرى ودليلها لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر المسمى بالعقائد كيف اى يليق به و
هو مقصور على المسائل دون الدلائل قيل ينافي قوله ثم اشار الى دليل حدوث العالم اجيب
بان الاشارة غير الذكر **فَالْأَعْيَانُ** الفاء للتفصيل ويزعم انها للعطف وكان الاحسن ان يقول
فالعين لان التعريف للمهية لا للافراد واجيب تارة بان اللام ابطلت معنى الجمعية وتارة بان المعرف
هو العين المفرد المفهوم من الاعيان **مَا** اى ممكن اراد الامكان الخاص وهو استواء الوجود و
العدم وانما فسر الموصول بالممكن لئلا يشمل التعريف الواجب تعالى **يَكُونُ لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ**
بقرينة جعله من اقسام العالم اى فسرنا الموصول بالممكن بقرينة ان العين قسم من العالم و
العالم ممكن فليس تفسيرا بعيدا يهجر مثله في التعريفات ثم هذا مصطلح المتكلمين واما على اصطلاح
الحكماء فالعين هو الموجود في الخارج ويقابله الذهني الموجود في الذهن ومعنى قيامه اى قيام
العين او الممكن قالوا قيد القيام بالاضافة الى الضمير ولم يقل معنى القيام بالذات لئلا يدخل
قيام الواجب تعالى بذاته في المعرف بذاته عند المتكلمين ان يتحيز التحيز في عرف المتكلمين
قبول الاشارة الحسية بانه في هذا المكان او في هذا الجهة واصله في اللغة الاستقرار في المكان من
قولهم حازه اذا احاطه لان المكان محيط بالمتمكن ومنه الحيز بالتشديد والكسر على فيعل المكان

بنفسه غير تابع لتحيزه لتحيز شئ اخر غير بنصب على الحال وتحيزه رفع على انه فاعل تابع و
اعترض على تعريف العين بانه يصدق على مجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب
والشكل القائم به فان تحيز المجموع ليس تابعا لتحيز غيره ولا يسمى عينا واجيب اولا بالتزام انه عين و
ثانيا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون عرض التحيز له بواسطة وهذا المركب انما يتحيز بواسطة جزئه الذي
هو العين وثالثا بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى الاعيان والاعراض والسرير مركب من
نوعين فلا يكون مما نحن فيه واورد عليه ان المعترض لا يريد بطلان انحصار التقسيم حتى يدفعه خروج
السرير عن المقسم بل مقصوده ان التعريف صادق عليه مع انه ليس من افراد المحدود بخلاف العرض

فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه الضمير الاول للجوهر والثاني للعرض اى
محله الذي يقومه تفسير للموضوع والتقويم جعل الشئ قائما والعرض لا يقوم بنفسه بل بموضوعه
فالموضوع يجعله قائما ثم اعلم ان الموضوع والمحل واحد والعرض والحال واحد عند المتكلمين وقال
الفلاسفة المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض لان المحل اما ان يكون مستغنيا في وجوده
عن الحال فيه كالجسم المستغني عن لونه وهذا القسم مقوم للحال واما ان لا يستغني عنه كالهيولى فانها
جوهر يحل فيها جوهر آخر يسمى بالصورة ولا تستغني الهيولى في وجودها عن الصورة وهذا القسم متقوم بالحال
فالموضوع هو القسم الاول المقوم لما حل فيه فان قلت تفسير الموضوع بالمحل المتقوم انما مبني على
مصطلح الفلاسفة فلم فسره الشارح به اجيب بوجهين احدهما انه اراد بالمحل المعنى اللغوي فلا بد
من وصفه بالتقويم احترازا عن المحل اللغوي كالكوز للماء ثانيهما ان قوله الذي يقومه صفة كاشفة

لا احترازية ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع قال قدماء المتكلمين وجود العرض هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند رح في
شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وقال قد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد
في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم
ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى اجيب بوجهين احدهما ان عبارة
الشارح محمولة على التسامح ومقصوده اتحادهما في الاشارة الحسية وفيه نظر لان تعليل عدم الانتقال
بذلك لا يلائمه ثانيهما ان ما ذكره السيد انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تدل على المغايرة في الذات

ومقصود الشارح ہو الاتحاد فی الذات ولہذا یمتنع الانتقال عنہ ای یستحیل انتقال العرض عن موضوعہ الی موضوع آخر لانہ لو انتقل لانعدم وذلک لان وجودہ کان عن قیامہ بہذا الموضوع فاذا انتفی القیام انتفی وجودہ فکیف یقوم بموضوع آخر واعلم ان امتناع انتقالہ مما اتفق علیہ الحکماء وجمہور المتکلمین واعترض علیہم اولا بالشعاع ینتقل من السماء الی الارض مع انہ عرض اذ لو کان جسما لحرق الزجاجات وثانیا بانا نجد العرض ینتقل الی المجاور کرائحۃ المسک وحرارۃ النار وبرودۃ الثلج واجیب عن الاول بان الشعاع لا ینتقل بل یحدث علی ما یقابل المضیٔ وعن الثانی بان العرض یحدث فی المجاور من غیر انتقال اما وجہ الحدوث ففی الوجہین فعندنا العادۃ الالٰہیۃ واما عند الحکماء ففیض العقل الفعال

بخلاف وجود الجسم فی الحیز ای فی المکان فان وجودہ فی نفسہ امر ووجودہ فی الحیز امر آخر ولہذا ینتقل عنہ ای ینتقل الجسم عن المکان وعند الفلاسفۃ عطف علی قولہ ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین معنی قیام الشیٔ بذاتہ استغناؤہ عن محل یقومہ صفۃ لمحل والضمیر الاول لہ والثانی للشیٔ وانما وصف المحل بالتقویم ادخالا للصورۃ فانہا جوہر عندہم ومع ہذا تحل فی الہیولی ولا تستغنی عنہا فلو اکتفی علی قولہ عن محل خرجت الصورۃ عن حد ما یقوم بذاتہ واذا وصف المحل بالتقویم دخلت لان الصورۃ لا تحتاج الی الہیولی فی تقومہا ای وجودہا بل فی تشکلہا ثم ہذا التعریف یعم الواجب والمجردات والاجسام بخلاف تعریف المتکلمین فانہ یخص الجواہر الفردۃ والاجسام ولیس ذلک لقصور بل لانہم قصدوا تعریف قیام الجوہر والجسم فقط ومعنی قیامہ بشیٔ آخر اختصاصہ بہ الضمیر الاول للقائم والثانی لما یقوم بہ بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا ای یشتق من اسم القائم ما یحمل بالمواطاۃ علی ما یقوم بہ کقولک فی السواد والعلم جسم اسود وزید عالم وہذا یسمی الاختصاص الناعت واورد علیہ قولہم فلک مکوکب وسیف مذہب سواء کان ای المنعوت متحیزا کما فی سواد الجسم اولا کما فی صفات الباری عز اسمہ والمجردات ہی جواہر مجردۃ عن المادۃ غیر قابلۃ للاشارۃ الحسیۃ فہی لیست باجسام ولا فی مکان کالملائکۃ والنفوس الناطقۃ وانکر المتکلمون المجردات وقالوا کل ما سوی اللہ تعالٰی جسم او جزء لا یتجزی او عرض وان الملائکۃ والنفوس اجسام ان قلت ما سبب اختلاف المتکلمین والفلاسفۃ فی تعریف القیام قلت اراد کل من الفریقین تعریف الجوہر والعرض اما المتکلمون فاحترزوا عن تسمیۃ اللہ تعالٰی جوہرا وصفاتہ عرضا وحصروا الممکنات فی الجوہر الفرد

والجسم وما يقوم بهما وسموا الاولين عينا والثالث عرضا فقصدوا بالتعريف ما يشتمل العين والعرض فقط واما الحكماء فلم يتحاش بعضهم عن تسمية الحق سبحانه جوهرا وصفاته اعراضا واثبتوا في الممكنات جواهر مجردات فقصدوا بالتعريف ما يشتمل الكل **وَهُوَ** اي ماله قيام بذاته من العالم **قيل احترز به** عن الواجب تعالى ويرد عليه انه قد سبق تفسير الموصول بالممكن فالحق انه توضيح للمقصود لا احتراز ومن العجب ان بعضهم اعترض على الاحتراز بان المتكلمين فسروا القيام بالتحيز فلا حاجة الى التحرز عن الواجب فاجاب بعضهم بان الاحتراز مبني على تعريف الحكماء وهو مشتمل على قيام الواجب بنفسه كلاهما هذيان **اِمَّا مُرَكَّبٌ** من جزئين اراد الجزء الذي لا يتجزى **فصاعدا** اي اكثر من جزئين قيل الفاء بمعنى او والفاعل بمعنى المصدر والمعنى او اصعد صعودا **وَهُوَ الْجِسْمُ** وهذا مذهب جمهور الاشاعرة فاقل الجسم جزءان عندهم ولا واسطة بين الجزء والجسم وعند البعض من الاشاعرة لا بد من ثلثة اجزاء بان يوضع جزء بجنب جزء وثالث على ملتقاهما فيحصل سطح مثلث جوهري من ثلاثة خطوط وكل خط منها مركب من جزئين ليتحقق الابعاد الثلثة وهي الخطوط الثلثة فان البعد امتداد منقسم واقله جزءان اعني الطول والعرض والعمق هذا اصطلاح غير معروف في اللغة والعرف اما لغة فلان الطول اطول الامتدادات في الجسم والعرض بعد اقصر منه يقاطعه على قوائم والعمق بعد يقطع كلا منهما على قوائم واما عرفا فلان الطول هو الامتداد المفروض اولا والعرض ثانيا والعمق ثالثا وشرط التقاطع على قوائم بحاله ولا شك في ان خطوط هذا المثلث لا تتقاطع على قوائم وايضا هو سطح لا عمق له واجيب بانهم ارادوا البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا حذف شرط التقاطع على قوائم والكل ان يصطلح بما شاء وهو ابو علي الجبائي المعتزلي قال لا بد في السطح من تقاطع بعدين على قوائم ولا بد في الجسم من سطحين جوهريين ثم اقل السطح الذي فيه تقاطع القوائم اربعة اجزاء فاقل الجسم من ثمانية اجزاء فيوضع جزء بجنب جزء ثم يوضع جزء على ملتقاهما من جانب وجزء على ملتقاهما من الجانب المقابل له فيحصل سطح ذو بعدين متقاطعين على قوائم ثم يوضع اربعة اجزاء على هذه الاربعة فيحصل بعد متقاطع لكل من البعدين على قوائم ثم اعلم ان الشارح قد اكتفى ببعض الاقوال وههنا اقوال اخر احدها قول

ابی الہذیل العلاف من المعتزلۃ وہو ان اقل اجزاء الجسم ستۃ فانا اذا وضعنا علی ملتقی الاجزاء الاربعۃ التی ذکرہا الجبائی جزء من جانب وجزء آخر من جانب آخر حصل من ہذین الجزئین بعد ثالث متقاطع علی القوائم للبعدین الحاصلین من الاربعۃ ثانیہا قول صاحب المواقف انہ یکفی اربعۃ وتوضیحہ بان یوضع جزء عند جزء فیحصل الطول ویجنب الثانی ثالث بحیث یحصل العرض المقاطع للطول علی قائمۃ ویوضع علی الثانی رابع فیحصل العمق المقاطع لکل من البعدین علی قائمۃ ویکون الجزء الثانی مشترکا بین الابعاد الثلاثۃ ثالثہا قول النظام المعتزلی زعم ان الجسم لا یتالف الا من اجزاء غیر متناہیۃ موجودۃ فیہ بالفعل فاعترض علیہ ابو الہذیل العلاف بانہ یلزمک ان لا یقطع المتحرک مسافۃ قط لانہ لا یتحقق قطعہا الا بعد قطع نصفہا ولا یتحقق قطع نصفہا الا بعد قطع نصف نصفہا وہلم جرا وقولک یقتضی عدم انتہاء الانصاف الی نہایۃ فلا یمکن قطع المسافۃ الا فی زمان غیر متناہ فاخترع النظام القول بالطفرۃ وہو ان المتحرک یقطع المسافۃ من غیر ان یحاذی بعض اجزائہا والحق ان بطلانہا بدیہی ولیس ہذا نزاعا لفظیا راجعا الی الاصطلاح بان یصطلح البعض علی ان اقل الجسم جزءان وبعضہم علی انہا ثمانیۃ حتی یدفع النزاع بان لکل احد ان یصطلح بما شاء فلا معنی للنزاع اذ من امثالہم المشہورۃ لا مناقشۃ فی الاصطلاح ولعلہ تعریض لصاحب المواقف حیث قال نزاع لفظی لا یجدی بل ہو النزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائہ ہل یکفی فیہ الترکیب من جزئین ام لا فعلی ہذا یکون النزاع معنویا بان یبحث عنہ فی علم المعقول واعترض علیہ بان حاصل النزاع حینئذ ان لفظ الجسم علی ای مرکب یطلق ولا شک فی انہ نزاع لفظی واجیب بان النزاع اللفظی علی نوعین احدہما ما یرجع الی الاصطلاح کقول النحاۃ الکلمۃ لفظ وضع لمعنی مفرد وقول المنطقیین الکلمۃ لفظ دل علی معنی مقترن بزمان ولا طائل فی ہذا النزاع ثانیہما ما یرجع الی العرف واللغۃ کقولہم کخلافہم فی ان الصحابی من صحب النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ساعۃ او مدۃ صالحۃ وہذا نزاع یعتد بہ یقع فی مباحث المعقول ومنہ نزاعہم فی الجسم فالشارح انما نفی کونہ لفظیا راجعا الی الاصطلاح بقی ہہنا بحث وہو ان بعض المحشین

حاول التطبيق بين كلامي المواقف والشرح فقال اثبت صاحب المواقف النزاع بالمعنى الثاني ونفى الشارح النزاع بالمعنى الاول وعندي فيه نظر لان كلام المواقف صريح في انه غير نزاع وكلام الشرح ناظر الى انه مفيد الا ان يقال مراد صاحب المواقف انه ليس كثير الجدوى احتج الاولون وهم الاشاعرة القائلون بان الجسم ما ركب من جزئين فصاعدا والاحتجاج التمسك بالحجة بانه يقال لاحد الجسمين المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر ان بالكسر مقول القول ان قلت هذا مجرد فرض لانه اذا كان جسمان متساويين الا ان احدهما زيد على الآخر بجزء واحد لم يستطع احد من الحكماء ان يعرف زيادته ببصر ولا كيل ولا وزن فضلا عن اهل العرف واللغة قلت المعنى انهم لو اطلعوا على كونه ازيد لحكموا بانه اجسم لما علم من عادتهم والمعنى انا لو فرضنا جسمين كذلك لحكموا بانه اجسم فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية ولكنه قد صار ازيد في الجسمية بقولهم هو اجسم وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بفتح الجيم بمعنى الضخامة تفسير للجسامة والضخامة سطبر شدن من باب شرف وعظم المقدار عطف تفسير والعظم بكسر العين بزرگ شدن من باب شرف يقال جسم الشيء بضم السين في الماضي والمضارع اي عظم فهو جسيم كشريف وجسام بالضم وحاصل النظر انه ليس معنى قولهم هذا اجسم من الآخر انه ازيد في الجسمية كما زعم المحتجون بل معناه انه ازيد في الجسامة والكلام في الجسم الذي هو اسم للجوهر المركب لا صفة بمعنى العظيم اورد عليه انه لا فائدة في هذا المقام لان الجسيم لم يستعمل الا بها وعندي ان الشارح حمله على وهم المستدلين فان استدلالهم يشعر بان الجسم والاجسم عندهم كالعالم والاعالم وانهما صفتان ولا فرق الا بان الاجسم يدل على زيادة او غير مركب كالجوهر هذا مصطلح بعض المتكلمين والشائع في كتب الحكمة والكلام هو اطلاق الجوهر الممكن القائم بنفسه سواء كانت جسما او جزء لا يتجزى وهم لا يستعملون الجوهر في الجزء الا مقيدا بالفرد وزعم بعض المحشين ان المصنف ذكر العام واراد الخاص بقرينة المقابلة ومنشاء الغفلة عن الاصطلاح يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا اي لا ينفك بعض اجزائه عن بعضها انفكاكا حاصلا في الخارج والفعل هنا ما يقابل القوة ولا وهما ولا فرضا قال العلامة الشيرازي في المحاكمات الحق انه لا فرق بين القسمة الوهمية والفرضية انتهى فالمراد بها تميز طرف عن طرف بان هذا غير ذاك وانما جمع بينهما للمبالغة وفرق الآخرون بوجهين احدهما ان القسمة الوهمية جزئية

على وضع مخصوص والفرضية عقلية كلية لاتخلص وضعا ثانيها ان الوهم قد يقف عن القسمة آما اولا فلانه لا يدرك الامور الصغيرة جدا فلا يستطيع قسمتها ولا قسمة الشئ اليها واما ثانيا فلانه قوة جسمانية لا تقدر على غير المتناهي بخلاف العقل فان فرضه يتعقل بالكليات المشتملة على الامور الكبيرة والصغيرة والمتناهية وغير المتناهية واعترض عليه بان الوهم انما يدرك المعاني الجزئية التي في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو واجزاء الجسم ليست من المعاني بل من الاعيان المحسوسة بالبصر وآجيب بان الوهم هو سلطان الحواس وهي الآلة فهو يدرك جميع مدركاتها بتوسطها واما ما اشتهر من انه مدرك المعاني الجزئية فمعناه حصر المعاني في الوهم لا حصر الوهم في المعاني فاحفظه بقي ههنا بحثان البحث الاول قيل فرض العقل يجري في المحالات والممكنات فكيف لا يفرض انقسام الجوهر الفرد وآجيب بان للفرض معنيين آحدهما التقدير وهو يجري في الممكن والمحال ثانيهما التجويز وهو يخص الممكن وهو المراد ههنا البحث الثاني قيل نفي القسمة الفرضية كاف فانها اذا انتفت انتفى الفعلية والوهمية بطريق الاولى آجيب بانهم ارادوا المبالغة في نفي القسمة فلم يروا باسا في التكرار حتى زاد بعضهم لا قطعا ولا كسرا اي بان يقطع بجسم ذي حدة ينفذ فيه او يكسر بجسم صلب ثقيل يضرب عليه **وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى** ولم يقل وهو الجوهر بل قوله كالجوهر احترازا عن ورود المنع فانه لو قال هو الجوهر لافاد حصر غير المركب في الجوهر الفرد وهذا محتاج الى دليل فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا قيل ای في اول نظر العقل وعندي انه مطلق اذ لم يقم دليل قوي على ابطال المجردات في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة الهيولى بتخفيف الياء وتشديدها قيل مشتق من الهيئة الاولى وهو في العرف العام ما يتخذ منه الشئ فالخشب هيولى السرير

ثم نقله الحكماء الى الجوهر المخصوص لانه كالاصل للاجسام والصحيح انها مشتقة من الهيل بالفتح بمعنى الصب
والتفريق من باب ضرب ومنه الهيولى على وزن صبور للهباء الذى يرى متفرقا ولذا يسمى بعضهم
الهيولى التى فى الاجسام هباء وذلك لتفرقه فى الاجسام وذكر الحكماء ان الجوهر خمسة اقسام العقل
والنفس والهيولى والصورة والجسم وزعموا ان الصورة حلت فى الهيولى فحصل الجسم منهما والصورة
هى الجوهر الممتد فى الجهات الذى يسميه العامة جسما ولكن ارسطاطاليس ادعى ان هذا الجوهر ليس تمام
حقيقة الجسم بل هناك جوهر آخر يسمى الهيولى لا يدركه الحواس بل انما يعرف بالدلائل ولذا قد
يسمى بالعنقاء وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر المسمى بالصورة وانه لا وجود للهيولى
والعقول زعم الفلاسفة ان العقل جوهر مجرد عن المادة متوسط بين الخالق سبحانه ومخلوقاته فى افاضة
الوجود عليها والعقول عندهم عشرة بمعنى انه لا يمكن ان تكون اقل من ذلك ولا يجد العقل جانب الكثرة
وزعموا انها الملائكة بلسان اهل الشرع والنفوس المجردة النفس هى الروح فى العرف العام والشرع
وللعقلاء فى الروح الانسانى مذاهب فجماعة من اعاظم اهل الاسلام يسكتون عن البحث فيها قائلين
ان علم الروح مختص بخالقه تقدس وبعضهم على ان الروح جسم لطيف سارى فى البدن كسريان الماء
فى الورد واما الحكماء فقالوا الروح الانسانى جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا
دخول فيه بل كتصرف الامير فى مدائن ملكه بلا حلول فيها وطابقهم على ذلك الامام الغزالى والقاضى
ابو زيد الدبوسى الحنفى وبعض الصوفية وانما قيد الشارح النفوس بالمجردة لان النفس تطلق
بالاشتراك اللفظى على خمسة اشياء احدها النفس النباتية وهى القوة المدبرة للنبات فى اغتذائه
ونموه وثانيها النفس الحيوانية وهى ما يدبر بدن الحيوان فى حواسه وحركاته وثالثها النفس الانسانية
المجردة ذات العقل واستنباط العلوم ورابعها النفس الفلكية المنطبعة اى الحالة فى جسم الفلك
وهى للفلك كقوة الخيال لنا وخامسها النفس الفلكية المجردة المتعلقة بالفلك كتعلق النفس الانسانية
ببدنه والنفس المعلومة التجرد بزعمهم هى الثالثة والخامسة ليتم ذلك اى انحصار غير المركب فى الجوهر
الفرد واعترض عليه بانه يلزم قصور الدليل عن المدعى لان المدعى حدوث جميع ما سوى الله تعالى
والدليل انما دل على حدوث الجسم والجوهر الفرد واعراضهما واجيب بان المطلوب هو حدوث ما ثبت
وجوده من العالم وهو منحصر فى هذه الثلاث واما الهيولى والصورة والمجردات فلم يتم دلائل وجودها

ثم اعلم ان بعض المتكلمين يستدل على ابطال الهيولى والمجردات بوجوه ضعيفة اما ادلة ابطال الهيولى
فمنها ان الجسم لو تركب من الهيولى والصورة لزم من تعلقه تعلقهما واللازم باطل لانا لا نعلقهما
الا بالبرهان ودفع بانه انما يلزم لو تعلقنا الجسم بكنهه وهو ممنوع ومنها ان الهيولى لو لم تكن متحيزة لم تكن جزء
من الجسم المتحيز وان كانت متحيزة فاما بالاستقلال فجسم واما بالاستدلال فهي صفة حالة في الصورة
تابعة لها في التحيز فلا يكون جوهرا ولا محلا للصورة كما زعموا واما ادلة بطلان المجردات فانتظرها في
آخر البحث وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم
انما هو من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة كما ذهب اليه المتكلمون وهذا هو مذهب
ارسطو واتباعه وذهب افلاطون الى ان الجسم هو الجوهر البسيط المتصل الذي سماه آخرون
بالصورة وليس حالا في الهيولى بل هو تمام حقيقة الجسم ولا وجود للهيولى واقوى ادلة
اثبات الجزء انه لو وضع كرة الكرة بضم الكاف وفتح الراء المخففة في اللغة الجسم المستدير
الذي يضرب بالصولجان ويلعب به والجمع كرى وكرات بالضم فيهما وفي الاصطلاح جسم
مستدير بوضع يوجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى السطح
المحيط بذلك الجسم ويسمى تلك النقطة مركزا وهذه الخطوط انصاف اقطار وبعبارة اخرى الكرة
جسم يحيط به سطح واحد وبعبارة اخرى جسم لا يوجد له نهاية في الوضع وبعبارة اخرى جسم
لا يوجد فيه خط بالفعل وبعبارة اخرى جسم لا يمكن ان يوجد في سطحه خط مستقيم ثم اقرب التعريفات
الى ماهية الكرة هو الاول والاربعة الباقية من لوازم التعريف الاول ولا بد في هذا المقام
من البحث عن الاخيرين في مقدمتين المقدمة الاولى كل جسم سوى الكرة ففيه خط موجود
بالفعل لان ما سوى الكرة محاط باكثر من سطح واحد ولا بد ان ينتهي السطح بخط وان يكون تلاقي
السطوح على خط كالمخروط فانه يحيط به سطحان احدهما دائرة

هی قاعدة المخروط وثانیهما سطح مستدیر یتضایق الی نقطة هی راس المخروط فلابد ان یکون فیه خط مستدیر بالفعل ینتهی السطحان به ویتلاقیان علیه وکالنسبة مثلا فانه یحیط بها ستة سطوح مستویة و یوجد فیها اثنا عشر خطا مستقیما بالفعل یکون بها انتهاء السطوح وملاقاتها وقس علیها سائر الاجسام بعد ان تعرف ان السطح الواحد هو المستوی ای ما یکون کل خط یفرض علیه مستقیما والمستدیر وهو الذی یحدث فیه دائرة اذا قطع بالسطح المستوی کسطح الکرة والمخروط والاسطوانة واما ما سوی المستوی والمستدیر فمرکب من السطوح وان حکم الحس مجازفة بانه سطح واحد آن قلت اذا کان بعض الکرة ابیض وبعضها اسود فلا شک فی تلاقیهما بالخط الموجود بالفعل وکذا اذا کان بعضها محاطا بجسم آخر فلا شک ان الفصل المشترک بین السطح المحاط وغیر المحاط خط موجود بالفعل قلت مرادهم انه لا یوجد فی الکرة خط من حیث شکلها فلا ینافی وجود الخط من جهة اخری کاللون فی الملونة والملاک فی المحاطة المقدمة الثانیة لا یمکن ان یوجد فی سطح الکرة خط مستقیم ولنا برهان علیه یتوقف اولا علی انه اذا وقع خط علی خط وحدث عن جنبیه زاویتان متساویتان فهما قائمتان وثانیا علی ان مساوی المساوی مساوی وثالثا علی انه لا یمکن فی المثلث زاویتان قائمتان ورابعا علی ان الخطین المتساویین من المثلث یتصلان بالخط الثالث المسمی بالقاعدة علی زاویتین متساویتین والاولان لا یحتاجان الی دلیل والاخیران قد برهن علیهما اقلیدس والحدس السلیم یحکم بحقیقتهما ثم نقول لو وجد فی سطح الکرة خط مستقیم لاخرجنا من مرکزها خطین یقعان علی طرفی الخط المستقیم فیحصل مثلث نسمیه المثلث الاعظم ثم اخرجنا من المرکز خطا ثالثا بین الخطین الاولین واقعا علی الخط المستقیم فیقسم المثلث الاعظم الی مثلثین صغیرین فیحدث علی الخط المستقیم اربع زوایا فالخطوط الثلاثة الخارجة من المرکز الی سطح الکرة متساویة لانها انصاف القطر فالزاویتان اللتان علی قاعدة المثلث الاعظم متساویتان بالحکم الرابع وکذلک الزاویتان اللتان علی قاعدة کل واحد من المثلثین الصغیرین بالحکم الرابع فالزوایا الاربع متساویة بالحکم الثانی فالزاویتان اللتان علی جنبی الخط الوسطانی متساویتان بالحکم الاول فالزوایا الاربع قوائم فیلزم فی المثلث قائمتان وهو باطل بالثالثة فالخط المستقیم فی سطح الکرة محال فاحفظ هاتین المقدمتین فانهما من خواص هذا الشرح وقد غفل عنها بعض الاعاظم فزلت اقدامهم ولکل جواد

ذرد مسادسے اعلم انه ثبت فی العلوم التعلیمیة ان الاشیاء المتساویة لشئ بعینه متساویة والثانیة علی المتساویة او نقص منها متساویة حصلت متساویة ١٢

كبوة ولكل صارم نبوة والحمد للموفق سبحانه حقيقة احترازعن الكرة الحسية كالكرات المصوغة على
سطح حقيقي السطح هو المقدار المنقسم طولا وعرضا لا عمقا ويحيط بالاجسام والمراد ههنا هو السطح المستوى
وهو الذي يمكن رسم الخطوط المستقيمة عليه باى وضع كانت وان شئت قلت بالمعنى العرفي ما
لا يكون فيه ارتفاع وانخفاض وقيد بالحقيقي احترازا عن السطح المستوى الحسي الذي لا يدرك
الحس اعوجاجه الدقيق ثم ان المتكلمين لا يقولون بوجود الكرة وان اعترف بعضهم بالسطح المستوى
فالدليل الزامي لان الفلاسفة يقولون بوجودهما لم تماسه اى لم تماس الكرة السطح الا بجزء
غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها اى في سطحها خط اى مستقيم لانطباق سطحها
على السطح المستوى وقد برهن على انه يمكن الخط المستقيم على سطح الكرة ان قلت اللازم من التماس
بجزئين هو الخط المركب من جزئين ولا دليل على استحالته فان البرهان انما يدل على امتناع
الخط المستقيم المركب من ثلثة اجزاء فصاعدا قلت هذا الدليل الزامي والفلاسفة على ان توالي النقطتين
محال وان بين كل نقطتين خطا ممكن القسمة الى غير نهاية بالفعل وذلك لانه متميز يقبل
الاشارة الحسية وكان الافضل تركه لان امكان الخط المستقيم كاف في ابطال الكروية وان
لم يوجد بالفعل ولكنه اراد بيان الواقع وزعم بعض الاكابر ان مطلق الخط بالفعل منافي الكرة سواء
حصل بالتماس او بغيره وكان مستقيما او مستديرا وعندي انه سهو والحق ان المنافي لها هو الخط
الحاصل من حيث شكل الجسم واحاطة الحدود به كمحيط قاعدة المخروط والخطوط الاثنى عشر في
المكعب لا الحاصل من جهة اخرى كالخط الفاصل بين المضيء والمظلم من الكرة والفاصل بين الابيض
والاسود منها والفاصل بين المحاط وغير المحاط منها اذا احاط بعضها بجسم آخر ثم لا شك في ان الخط
الحاصل من التماس هو من القسم الثاني فلا ينافي الكرة الا اذا كان مستقيما فافهم فلم تكن كرة حقيقة
وزعم بعض عظماء الافاضل ان السطح في كلام الشارح اعم من المستوى وغير المستوى فقال حاصل

والله اعلم

الاستدلال انه لو وضع الكرة على السطح لم تماسه الا بجزء غير منقسم والا لكان في الكرة خط بالفعل مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقة لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا فتدبر واحفظه انتهى ملخصا وقد ظهر لك مما قررناه ان هذا ليس بحق وان الخط المستدير الحاصل من التماس لا ينافي الكروية بل الكرة اذا كانت محاطة بكرة اخرى مجوفة لم يبطل كرويتها مع ان محدبها كله مماس لمقعر المحيط فتقييد استواء السطح كما وقع في عبارات المشائخ غير ضائع وقد بقي ههنا بحث وهو ان الشارح قد اكتفى باقل ما به الرد على الخصم وهو التماس بجزئين ومن جملة الاحتمالات تماسها بالسطح ولم يتعرض الا ان بطلانه ظاهر مما ذكره لان هذا السطح من الكرة يجب ان يكون مستويا فيمكن ان يرسم عليه الخط المستقيم وهذا يبطل الكرة واشهرها اي اشهر الادلة عند المشائخ وجهان قيل في كونهما اشهر الوجوه نظر واقول لا نظر فان الشهرة تختلف بحسب الازمنة والبلاد والاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة بفتح الخاء والدال بزر نبات يسمى بالفارسية سپندان اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر بكسر ففتح انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بالبداهة وذلك اي الكثرة والقلة انما يتصور في المتناهي فانه لا يجوز ان يقال غير المتناهي اكثر من غير المتناهي واعترض عليه اما اولا فلان كلا من معلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناه مع ان المعلومات اكثر من المقدورات لان ذاته تعالى والمحال من معلوماته لا من مقدوراته واما ثانيا فلان مراتب الاعداد مبتدءة من الواحد غير متناهية وكذا مبتدءة من العشرة والسلسلتان غير متناهيتين مع ان الاولى اكثر بعشرة وايضا آحاد العدد اكثر من عشراتها وعشراتها اكثر من مآتها مع ان الكل غير متناه واجيب بوجهين احدهما ان المراد هو ان القلة والكثرة في الامور الموجودة انما يتصور في المتناهي اما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تبلغ حدا لا يمكن المزيد عليه واما الاعداد فوهمية ودفع بان الحكماء لا يقولون بوجود اجزاء غير متناهية بل دعواهم ان القسمة ممكنة لا تقف الى حد ثانيهما ان المدعى هو ان الكثرة والقلة لا تظهر عند الحس الا في المتناهي واما في غير المتناهي فانما ندرك بالعقل لا بالحس لكن عظم الجبل وصغر الخردلة محسوس فالكثرة والقلة محسوسة فثبت التناهي اذ لو كان الخردلة والجبل كلاهما

١٢٨

غير متناهي الاجزاء لم يدرك الحس الفرق بينهما الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته بان يكون ذات الجسم مقتضية لاجتماع الاجزاء والا لما قبل الافتراق لان ما يقتضيه ذات الشئ لا يمكن زواله عنا لكنا نجد الاجسام العنصرية والمواليد قابلة للانقسام فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى تفريع على عدم استحالة الافتراق فانه لو كان الافتراق محالا لم يتعلق به القدرة الالهية لان الجزء الذي تنازعنا فيه علة لمحذوف وهو قولك فالمطلوب ثابت ان امكن افتراقه مرة ثانية بعد ما خلق الله سبحانه الافتراقات الممكنة في الجسم لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وهذا خلف لان المفروض ان القادر سبحانه اخرج كل انقسام ممكن في الجسم من القوة الى الفعل وان لم يمكن اي افتراقه ثبت المدعى اذ لا معنى للجزء الا ما لا يمكن افتراقه واعترض عليه بانه ان اريد الافتراق بالفعل لم يثبت المدعى وهو عدم الافتراق فعلا ووهما وفرضا وان اريد اعم لم يثبت الشرطية الاولى واقول المراد هو الافتراق بالفعل وكل ما قسمه الوهم والفرض فالله سبحانه قادر على قسمته بالفعل واما عدم استلزام قسمة الوهم والفرض قسمة الفعل فانما هو بالنسبة الى القوى البشرية والكل ضعيف اي كل واحد من الادلة الثلثة على اثبات الجزء ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة هي عرض غير منقسم قابل للاشارة الحسية والمشهور انها طرف الخط ولكنه ليس بكلي كنقطة راس المخروط ومركز الكرة وقطبي الكرة المتحركة فانها نقاط موجودة بلا خط والحكماء يعترفون بثبوت النقطة والفرق بينها وبين الجزء بالعرضية والجوهرية ثم انما كان التماس مثبتا للنقطة لا للجزء لزعمهم ان التماس انما هو بالاعراض الحالة في الجسم وهي النقاط والخطوط والسطوح لا بالجواهر وهو لا يستلزم ثبوت الجزء دفع لما قاله المتكلمون من ان ثبوت النقطة يستلزم ثبوت الجزء مستدلين بانها عرض فلا بد من ان يكون لها محل ولا يجوز ان يكون محلها منقسما والا لزم انقسام النقطة بانقسام محلها ثم ان كان محلها جوهرا ثبت الجزء وان كان عرضا فلهذا العرض محل غير منقسم ولا بد من الانتهاء الى جوهر لا ينقسم دفعا للتسلسل وهو الجزء لان حلولها اي النقطة في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل حلول الشئ في آخر هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده لذلك الآخر وهو قسمان احدهما سرياني وهو ان يكون الحال ساريا في المحل بتمامه بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر كالبياض في اللبن وثانيهما طرياني وهو ان يكون الحال طرفا للمحل كالسطح للجسم وحلول النقطة في

محلها من هذا القسم سواء كان حلولها في خط او سطح او جسم ثم ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يجب في
السرياني اما الطرياني فيجوز فيه ان يكون المحل منقسما والحال غير منقسم فعدم انقسام الحلول لا يوجب
عدم انقسام محلها واجيب بان تماس الجسمين بجوهر هما ضروري والا لزم ان لا يكون شئ من الاجسام
ملموسا لنا وهذه سفسطة وعندنا وجه آخر من الجواب وهو ان الحلول الطرياني غير معقول لانا نفرض نقطة هي
طرف خط ثم نقسم الخط نصفين ونفرض انعدام نصفه الآخر بتغير محله مثلا فنجد النقطة بحالها لم تتغير فعلم انه
لا مدخل لهذا النصف المنعدم في كونه مقوما للنقطة ثم نقسم النصف الباقي كذلك وهكذا النصف النصف
فيذهب التقسيمات على مذهب الحكماء الى لا نهاية من عدم تغير في النقطة فعلم ان ما يتقوم به النقطة
ليس الا محلها غير منقسم وذلك لان مقدارا من الخط فرضته مقوما للنقطة امكن انقسامه وانعدام نصفه
بلا تغير النقطة ومن المحال تغير المقوم بلا تغير المتقوم وهكذا الحال في الخط اذا قسمنا السطح على موازاته وفي
السطح اذا قسمنا الجسم على موازاته وانك اذا تطهرت عن درن العادة والتعصب عرفت انه حق واما
الثاني والثالث اراد الاول الثاني فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل
وانها اي الاجزاء الحاصلة بالفعل غير متناهية فان هذا هو مذهب النظام المعتزلي لا الفلاسفة بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا لان الجسم متصل واحد عندهم وهذا الكلام مقدمة
يتوقف عليها دفع الدليلين معا ثم خص كلا بما يرد عليه فقال وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به اي بالجسم لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها جواب عن حديث الخردلة وملخصه ان عظم الجبل وصغر
الخردلة ليس لكثرة الاجزاء في الجبل وقلتها في الخردلة اذ ليس في الجسمين اجزاء موجودة بالفعل بل
للمقدار العارض للجسم وذلك لان الجسم يتخلخل ويتكاثف كما ترى في الحديد المذوب فيكثر مقداره والماء يجمد
فيصغر مقداره مع انه لم يزد جزء ولم ينقص جزء والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
جواب عن حديث القدرة وملخصه ان قدرة الله سبحانه على خلق الافتراقات في الجسم انما تستلزم الجزء لو
كانت الافتراقات الممكنة واقفة على حد ونهاية لكن لا نهاية لها فقدرة الحق سبحانه تستلزم خلق افتراقات
غير متناهية فلا يلزم الجزء واجيب بان الافتراقات كلها ممكنة والله سبحانه قادر على كل ممكن فله ان
يوجدها كلها واما ادلة النفي ايضا اي نفي الجوهر الفرد فلا تخلو عن ضعف قيل فيه اشارة الى ان

ضعف ادلة النفی اقل وہی کثیرۃ منہا ان یمین الجزء غیر یسارہ بالضرورۃ ومنہا اذا رکبنا صفحۃ من الاجزاء فالوجہ المضیٔ بالشمس منہا غیر الوجہ المظلم ومنہا اذا وضعنا جزءًا علی ملتقی جزئین انقسم ومنہا جزء یوضع بین جزئین او جسمین فان لم یحجبا لزم التداخل وان یحصل من الاجزاء حجم وان حجبا ماس کل واحد منہا فانقسم ومنہا ان الجزءان کان مضلعا فہو منقسم وان کان کرویا بقی بین الاجزاء عند اجتماعہا فرج اصغر من الجزء فینقسم ومنہا ان المتحرک السریع اذا قطع جزءًا فلا بد ان یقطع البطی اقل منہ فینقسم کما فی حرکتی الشمس والظل وکذا الدائرۃ العظمی والصغری من الرحی وقد استقصینا ابحاثہا فی کتابنا سدرۃ المنتہی وکتابنا ابطالیسیا ولھذا مال الامام الرازی ہو العلامۃ ملک المتکلمین سلطان المحققین ابو عبد اللہ محمد بن عمر بن حسین القرشی من اولاد ابی بکر الصدیق رضؓ کان اشعری الاصول شافعی الفروع وہو الملقب بالامام فی کتب الاصولیین والحکمۃ وقد صنف کتبا کثیرۃ فی الاصول والکلام ولہ التفسیر الکبیر المحتوی علی العجائب وشرح سورۃ الفاتحۃ فی مجلد والسر المکتوم فی العلوم الغریبۃ وکان صاحب وعظ مؤثر وبکار ووجد یحضر مجلسہ بہراۃ اصحاب المذاہب المختلفۃ فیناظرونہ فیجیب کل سائل باحسن الاجوبۃ حتی تاب کثیر من الکرامیۃ وغیرہم ورجعوا الی السنۃ وہو منسوب الی بلدۃ ری والنسبۃ الیہا رازی علی خلاف القیاس تولد فی الخامس والعشرین من شہر رمضان سنۃ اربع واربعین وخمسمأۃ بالری وقیل سنۃ ثلاث وتوفی بہراۃ یوم الاثنین یوم عید الفطر سنۃ ست وستمائۃ کذا فی تاریخ الامام الیافعی وذکر بعضہم انہ کان احسن الشکل جدا واحتال ابوہ علی ذلک برسم صورۃ حسنۃ علی القرطاس والنظر الیہا عند الانزال کما ذکرہ الاطباء واللہ اعلم وقد یوجد فی کلام بعض الصوفیۃ شیٔ من الانکار علیہ وذلک لما کان ینکر علیہم بعض شطحیاتہم وکلا الطرفین علی الحق وقال بعض کبار الصوفیۃ فی علماء الشرع لو لم یکفرونا لکفرناہم وذکر الشیخ علاء الدولۃ السمنانی عن الشیخ جمال الدین الحلی قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت ما تقول فی حق فخر الدین الرازی قال

۱۳۱

رجل وصل الی مقصوده فی هذه المسئلة الی التوقف بل ذهب بعض الائمة الی نفی الجزء کالامام الغزالی واختار القاضی البیضاوی منع القسمة بالفعل وجواز القسمة بالوهم وقال ادلة المتکلمین توجب الاول والفلاسفة الثانی فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة فی باب عقائد الاسلام وفیه لطافة لان الخلاف من الاشجار الغیر المثمرة قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة مسائلهم المخالفة للشرع مثل اثبات الهیولی والصورة فان برهانه کما مر موقوف علی ان الجسم متصل واحد فی نفسه واما اصحاب الجزء فیقولون الجسم مرکب من اجزاء لاتتجزی وبینها مفاصل صغیرة لایدرکها الحس ولیس اجتماع الاجزاء للاتصال بل لان القادر المختار سبحانه یحفظها عن التفرق المؤدی صفة للاثبات والتادیة الایصال الی قدم العالم وذلک لان الفلاسفة استدلوا علی قدم العالم بالهیولی وتقریره یتوقف علی مقدمات الاولی ان الامکان صفة وجودیة لانها تقابل الامتناع وهو عدمی الثانیة ان الصفة الوجودیة لاتقوم الا بموجود بالضرورة الثالثة الحادث قبل حدوثه ممکن والا کان واجبا او ممتنعا هذا خلف الرابعة کل حادث فهو مسبوق بمادة لانه قبل الحدوث ممکن والامکان عرض موجود لابد له من محل موجود وهو المادة وبعد هذه المقدمات قالوا لو کانت الهیولی حادثة لکانت مسبوقة بهیولی اخری وننقل الکلام الی الهیولی الثانیة فیلزم تسلسل الهیولات والتسلسل محال فالهیولی قدیمة وهی لاتنفک عن الصورة ومجموع الهیولی والصورة جسم فیلزم قدم الاجسام واجیب عن هذا الدلیل بوجوه کثیرة منها ان الهیولی باطلة لبطلان الجزء ومنها ان الامکان امر اعتباری لاوجود له اذ لو کان موجودا فهو واجب او ممکن ویلزم علی الاول ان یکون موصوفه اولی بالوجوب وعلی الثانی التسلسل اذا نقلنا الکلام الی امکان الامکان وهلم جرا والی نفی حشر الاجسام استدل منکروا الحشر بوجوه احدها ان العالم قدیم لقدم الهیولی وکل قدیم ممتنع العدم لما سیذکره الشارح فی بحث حدوث العالم واذا امتنع خراب هذا العالم لم یمکن الحشر لانه بعد فناء الدنیا ثانیها ان العالم قدیم لقدم الهیولی فالاشخاص الموجودة فی الماضی من نوع الانسان وسائر الحیوانات غیر متناهیة فلا یمکن حشرها الا فی مکان غیر متناه وقد ثبت ان الابعاد متناهیة فالحشر محال واجیب عن الوجهین بانا لانسلم ان الهیولی موجودة لبطلان الجزء ثالثها ان الابدان اذا تفرقت بعد الموت انعدم صورها الجسمیة والنوعیة بالانقسام وکل ما انعدم فاعادته محال فاعادة الابدان باعیانها محال واجیب بان ثبوت الصورة الجسمیة والنوعیة

موقوف على كون الجسم متصلا واحدا ونحن لا نقول به بل نقول الجسم مركب من اجزاء مجتمعة بامر الله سبحانه
من غير اتصال واعادة الابدان هي جمع اجزائها المتفرقة وزعم بعض المحشين ان الحشر اذا كان عبارة
من جمع اجزاء متفرقة فالمنافاة غير ظاهرة وهذا وهم كما ظهر لك مما قررناه وكثير من الاصول
الهندسية عطف على كثير واكثر اطلاق الفلسفة انما هو على الحكمة الطبعية والالهية ويجوز ان يعطف
على اثبات او على الهيولى والهندسة بالفتح معرب انداز وهو بالفارسية المقدار سمي به العلم الباحث عن
المقادير من الجسم التعليمي والسطح والخط والعدد ومن اعظم فضلاء هذه الصناعة ارشميدس ومالاناوش
واقليدس وانما كان اثبات الجزء مبطلا الاصول الهندسة لان اكثر مسائلها موقوفة على اثبات الدائرة
وحججهم على ثبوتها انا نفرض خطا يتحرك مع ثبات احد طرفيه فيرتسم الدائرة وهذه الحجة باطلة على تقدير ثبوت
الجزء لان الخط يكون مركبا من جواهر فردة فيكون جزء منه ثابتا ويدور بقية الخط حوله فيكون على
جنوب الجزء الثابت وتارة على شماله وعلى غربيه وشرقيه فيكون الخط في الاحوال الاربع مماسا للجوهر في اربع
مواضع فيلزم انقسامه واذا بطل انقسام الجوهر بطل حركة الخط ولم يثبت الدائرة ومن ههنا ظهر ان البراهين
الهندسية التي اقامها الفلاسفة على ابطال الجزء فاسدة لان صحتها موقوفة على ابطال الجزء فيلزم
الدور المبتنى عليها دوام حركة السموات الظاهر انه صفة لكثير من الاصول واورد عليه بانه ليس شيء من
ادلة الدوام المذكورة في كتب الحكمة مبنيا على شيء من الاصول الهندسية وكذا ادلة امتناع الخرق والالتيام
وتكلف بعضهم في الجواب بانه صفة بعد صفة لقوله واثبات الهيولى وعلى هذا ينبغي ان يعطف قوله
وكثير من الاصول الهندسية على قوله قدم العالم لئلا يتخلل فاصل مخل بين الموصوف والصفة ثم ان
كون دوام الحركة مبنيا على الهيولى يتوقف على مقدمتين الاولى انهم زعموا ان الزمان شيء يقبل القسمة
والزيادة والنقصان فهو كم ولا يجتمع اجزاءه فهو كم لامر غير مجتمع الاجزاء وهو الحركة بالاستقرار فثبت
ان الزمان كم الحركة اي مقدارها الثانية ان الزمان لا ينقطع ولو فرضناه منقطعا كان انقطاعه متاخرا
عن وجوده وهذا التاخير لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجود الزمان مع فرض انقطاعه وهذا محال فانقطاعه
ممنوع لاستلزامه اجتماع النقيضين الثالثة الزمان مقدار للحركة المستديرة اذ لو كان مقدار المستقيمة
فلا يخلو اما ان تذهب الحركة الى غير النهاية فيلزم بعد غير متناه وهو محال او تنقطع فيلزم انقطاع الزمان
وهو محال او ترجع او تعطف ويلزمها ايضا انقطاع الزمان لان المتحرك بالحركة المستقيمة اذا عرض له

رجوع على المسافة الاولى او انعطاف الى جهة اخرى كان له بين الحركتين سكون وذلك لان الوصول
الى غاية المسافة يقع في آن وكذا الانفصال عنه يكون في آن وتتابع آنان لزم ان يكون معروضا
من الحركة غير منقسمين وكذلك المسافة التي يقع فيها الحركة فيلزم تركب المسافة من اجزاء الجزء الذي
لا يتجزى وهو محال بل المسافة مركبة من الهيولى والصورة فثبت ان بين الحركتين سكونا وان ثبت
ان الزمان ليس مقدار حركة مستقيمة منقطعة ثبت انه مقدار حركة مستديرة دائمة وهي حركة الفلك
الاعظم ثم عمموا الحكم في سائر الافلاك استحسانا ولنا في ابطال هذا الدليل وجوه كثيرة ومنها ان الجزء
ثابت والهيولى والصورة باطلتان وانما كان دوام حركة السموات مخالفا للشرع لانه يستلزم قدمها
وعدم فنائها بالانفطار والانشقاق وامتناع الخرق والالتيام ذهب اهل السنة الى انه يجوز انخراق
السموات كما يدل عليه قصة المعراج والآيات المصرحة كقوله تعالى اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت
وزعم الفلاسفة انه محال واستدلوا عليه بوجوه ومنها ان الحركة المستديرة الفلكية دائمة لحفظ الزمان
فلو انفطرت السماء لزم انقطاع الحركة فانقطع الزمان فبطلان الخرق ايضا متفرع بالواسطة على ابطال
الجزء واثبات الهيولى ثم لا يخفى ان ذكر الالتيام استطرادي ووجه اقترانه بالخرق في الذكر انه قد يقع
البحث في حركة الكواكب فيقول قوم الافلاك ساكنة والكواكب تسير فيها فينخرق الافلاك قدامها
وتلتئم خلفها ويقول قوم ان هذا الخرق والالتيام باطل ثم اعلم ان عندنا وجها آخر في توجيه كلام
الشارح وهو ان قوله المبنى صفة لكثير من الاصول كما هو الظاهر والمراد بالاصول الهندسية هي
ثبوت الكرة وحركتها بالاستعارة فهذا وان كان من مسائل الآلهي والطبعي لكنها من الاصول الموضوعة
في الهندسة والاصول الموضوعة قضايا يذكر في مبادي الهندسة لتوقف البراهين على تسليمها طبعية
كانت او آلهية وتقريره انهم قد يستدلون على دوام حركة الفلك بانه كرة وجميع الاوضاع بالنسبة الى
الكرة متساوية فثباته على وضع يكون ترجيحا بلا مرجح ثم يستدلون على امتناع الخرق بان دوام حركتها
المستديرة يدل على ان فيها مبدء ميل مستدير فلو انخرقت لزم في اجزائها حركة مستقيمة فيجتمع في الفلك

ميلان متضادان وهو محال و لا يخفى ان اثبات وجود الكرة والحركة المستديرة يحتاج الى دليل وقد استدلوا عليه بانا اذا فرضنا دائرة تتحرك على قطر من اقطارها ثبت الكرة والحركة وقد تقدم ان اثبات الدائرة غير تام على تقدير ثبوت الجوهر الفرد وكذا لا يثبت الحركة المستديرة لتوقفها على ثبوت المحدب والقطبين وذا محال على تقدير الجزء للزوم انقسامه فان ثبت الجوهر الفرد لم يثبت الكرة وما يتفرع عليها من دوام الحركة وامتناع الخرق فتامل فيما ذكرناه في شرح هذا المقام فان هذا التوضيح لا تجده في غير كلامنا وترى المتعلمين بل المعلمين لا يغوصون كنه هذا المقام والله الموفق وَالعَرَضُ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز هذا تعريف المتكلمين للقيام بالغير او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت وهذا تعريف الحكماء وسبب الاختلاف انهم يزعمون ان صفات الواجب والمجردات اعراض فجعلوا التعريف شاملا لها والاعراض الاجسام والمتكلمون لا يسمون صفات الواجب اعراضا وينكرون المجردات فالاعراض عندهم مخصوصة بالمجردات وهي الاجسام والجواهر الفردة على ما سبق من بيان خلاف المتكلمين والحكماء في تعريف القيام بذاته لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم اي ليس معنى القيام بالغير ان لا يمكن تصوره بدون تصور هذا الغير فان ذلك انما هو في بعض الاعراض وهي الاعراض النسبية كالاخوة فانها لا تعقل الا مع تعقل الاخوين ولنذكر ههنا تفصيل الاعراض على سبيل الاجمال فنقول ذهبت الفلاسفة الى ان العرض تسعة اجناس تسمى المقولات التسع واذا ضم اليها الجوهر صارت عشر مقولات هي اجناس الممكنات فاحدها الاين وهو حصول الشيء في المكان ثانيها متى وهو حصوله في الزمان وهما كجلوس زيد في المسجد يوم الجمعة ثالثها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبة بعض اجزائه الى بعض كالركوع والقعود رابعها الاضافة وهي النسبة تعرض الشيء بالقياس الى غيره سواء كانت مكررة كالاخوة ام لا كالابوة والبنوة خامسها الملك بالكسر وهو ان يكون الشيء كله او بعضه محاطا بما ينتقل بانتقاله كالقميص والعمامة سادسها الفعل بالفتح وهو التاثير في الغير كالقطع سابعها الانفعال وهو قبول الاثر عن الغير كالانقطاع وهذه المقولات السبع تسمى الاعراض النسبية وقد انكرها المتكلمون وجعلوها وهمية انتزاعية سوى الاين محتجين بانها لو وجدت في محالها كان بينها وبين محالها نسبة فننقل الكلام الى هذه النسبة ويتسلسل واحتج الحكماء بان كون السماء فوق الارض محقق ولو لم يكن واهم ومنتزع وحكم بان بعضها وهمي وبعضها محقق

ثامنها الكم ويسمى المقدار وهو ما يقبل القسمة ويقبل المساواة واللامساواة بالذات وهو قسمان منفصل ومتصل فالمنفصل هو العدد والمتصل ان لم يقبل الاشارة الحسية فهو الزمان وان قبلها فهو الخط و السطح والجسم التعليمي فالخط طول بلا عرض لا عمق والسطح طول وعرض فقط بلا عمق والجسم التعليمي طول وعرض وعمق وليس هو الجسم الطبعي المبحوث عنه في الحكمة الطبعية المركب من الهيولى والصورة او الجواهر الفردة بل هو مقدار وعرض قائم به يبحث عنه في العلم التعليمي وهو الهندسة واستدلوا على كونه عرضا بانا نجعل الشمعة مستديرة ومستطيلة فيتبدل الجسم التعليمي الطبعي تاسعها الكيف ما لا يقبل القسمة لذاته بخلاف الكم ولا يتوقف تصوره غير معروضه بخلاف النسبة وهو اربعة اقسام فالاول المحسوس اما باللمس كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة او بالبصر كالضوء واللون او بالسمع كالصوت والحروف او بالطعم كالحلاوة والمرارة او بالشم كالروائح والكيف الثاني الاستعداد وهو في اللغة القوة والضعف اي عسر القبول من الغير وسهولته كالصلابة واللين والكيف الثالث النفساني المخصوص بذوات النفوس كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والصحة والمرض والشجاعة والجبن والكيفية النفسانية ان كانت راسخة يعسر زوالها او يتعذر سميت ملكة كحلاوة العسل والا فحالا كصفرة الخائف والغالب ان الكيفية تبتدى حالا ثم تعود ملكة كعلم المبتدى والمدرس والكيف الرابع ما يعرض الكميات بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم كالزوجية والفردية للعدد والمثلثية والمربعية للسطح والكروية للجسم التعليمي فاحفظ هذا الفصل فانه مهم ورأينا كثيرا ممن يدرس الشرح ولا يعرف من تفصيلها شيئا وهذا من الجهل المركب والله اعلم

وَيَحْدِثُ فِي الْأَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ اي الاجزاء التي لا تتجزى قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى اورده بلفظ التمريض كانه لم يرض به وذكروا فيه وجوها احدها ان الصفات

غير داخلة في القسم وهو العالم ثانيها ان المراد بما الموصولة في تعريف الجوهر والعرض هو الممكن وكل ممكن محدث وعندي فيه نظر لما سيجيئ من تحقيق الشارح ان الصفات ممكنة مع القدم ثالثها ان العرض قائم بالغير وصفات الله سبحانه ليست غير الذات فهي خارجة عن التعريف رابعها ان قيام العرض بغيره متعسر عند المتكلمين بالتبعية في التحيز وهو غير متصور في الصفات وعندنا في الوجهين نظر وهو ان المصنف اقتصر على قوله ما لا يقوم بذاته واما لفظة بل بغيره فهي من كلام الشارح ولا دلالة لكلام المصنف عليها خامسها ان الصفات عرض فلا يصح اخراجها ذكره المدقق وكتبه انه خلاف اجماع المتكلمين وقد يوجه بان تعريف العرض شامل لها ولكن لم يطلق العرض عليها لعدم اذن الشارع وايهام لفظ العرض بزوالها وعندنا فيه نظر اما اولا فلان الواجب حينئذ الاخراج حفظا لادب الشرع ولذا رجع المتكلمون عن التعريف بالاختصاص الى التعريف بالتحيز تبعا واما ثانيا فلانها لو كانت عرضا لامتنع بقاؤها عند الاشاعرة وذا باطل كما لا يخفى لوان ههنا بحثان شريفان البحث الاول زعم بعض الحكماء انها ليست باعراض بل هي معدومات متخيلات مستدلا بحدوث البياض في الثلج من مخالطة الهواء والاجزاء المائية المنجمدة مع شفيفها وفي الزجاج بعد سحقه وفي شق الزجاجة المنشقة وبحدوث الالوان المغربية في قطرات الطل الواقعة على الحشائش عند وقوع الشمس عليها واجيب بان كون البعض خياليا لا يوجب عموم الحكم في الكل البحث الثاني زعم ابن سينا انه لا وجود للون في الظلمة لان الظلمة غير مانعة من الرؤية بدليل ان الجالس في البيت المظلم يرى من كان خارجا عنه فعدم رؤية اللون في الظلمة انما هو لعدم وجوده واجيب بان المانع هي الظلمة المحيطة بالمرئي واصولها مبتدأ قيل اعراض السواد والبياض خبر قالوا وجميع الالوان مركب منها فاذا اجتمعا وحدهما حصل الغبرة كالسحاب فان وقع عليها ضوء متوسط حصل الحمرة كما في السحاب عند طلوع الشمس وغروبها وكما في الدخان الذي خالطه النار فصار شعلة حمراء مع ان النار شفافة وان غلب السواد على الضوء حصلت الظلمة وان كان بالعكس حدث الصفرة وان خالط الصفرة سواد خالص فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجاري وان خالطها سواد فلون الكراث وان خالط الكراثي حمرة فلون النيل وان خالط النيلي حمرة فلون الارجوان وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا اي مع السواد والبياض فالاصول خمسة ونسب هذا القول الى المعتزلة والبواقي بالتركيب

تتعلق بالقولين جميعا و استدل القائلون بانا نركب هذه الالوان فتحدث الوان اخر وقال قوم

جميع الالوان اصول اى لايتوقف وجودها على التركيب وان حصل بعضها بصناعة التركيب وذهب

المحققون الى هذا ولكل ظنون لا دليل عليها فالتوقف احسن ومما يجب ان يعلم انه كثيرا ما يتعارض فى

امثال هذه المباحث اقوال الفلاسفة والمعتزلة والاشاعرة ولا يتوقف عليها امر شرعى لا نفيا ولا

اثباتا وانما يقع بحثها فى علم الكلام لان الكلام يجرى الى الكلام ولا باس فى امثالها باختيار احد الاقوال

على حسب قوة دليله وان كان لغير الاشاعرة فاحفظه والاكوان جمع كون وهو الحصول فى المكان

والحكماء يسمونه الاين وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون قسم المتكلمون الكون على

اربعة اقسام الاجتماع وهو كون جوهرين بحيث لا يتوسطها ثالث واعترض عليه بانكم قائلون بالخلاء

فيمكن ان يوجد جسمان بينهما خلاء فغير التعريف الى قولهم كون جوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما

ثالث والافتراق وهو كونهما بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث والحركة وهى الحصول فى المكان مسبوقا

بحصوله فى مكان آخر والسكون وهو حصوله فى المكان مسبوقا بحصوله فيه وقال الفلاسفة عدم الحركة

عما من شانه ان يتحرك فهو عدم ملكة عندهم وموجود عند المتكلمين والواجب سبحانه لا يوصف

بالسكون على شئ من المذهبين ثم قال المحققون الكون حقيقة واحدة وتمايز الاقسام الاربعة انما

هو بالحيثيات والاعتبارات التى لا وجود لها فى الخارج ولذا يكون الكون الواحد اجتماعا بالنسبة الى

جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والطعوم وانواعها اى البسيطة تسعة وهى المرارة بالفارسية

تلخى كما فى الصبر وهوا دار الطعوم والحرافة بالفارسية تيزى كما فى الفلفل والزنجبيل والملوحة

بالفارسية شورى كما فى الملح والعفوصة بالفارسية گلوگيرى كما فى العفص والحموضة

بالفارسية ترشى والقبض بالفارسية بستگى كما فى البسر والقابض ظاهرة فقط والمشهور ان

العفص يقبض ظاهر اللسان وقال بعضهم بالعكس ولكل ان يصطلح بما شاء واعترض عليه بانه لا فرق

حينئذ بينهما الا بالشدة والضعف وهما من العوارض وانما الانواع انما تختلف بالذاتيات لا بالعرضيات

والحلاوة والدسومة بالفارسية چربى كما فى السمن والزبد والتفاهة فى اللغة عدم الطعم وفى الاصطلاح

طعم ضعيف بين الحلاوة والدسومة كما فى الخبز وزعم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو الاول

تغليبا كعد القضية المطلقة من الموجهات فيتركب منها انواع لا تحصى كالحلاوة

والحرافة فی العسل والحلاوة والحموضة فی البطیخ وزعم بعضهم ان کلا من ہذہ الانواع المرکبة لیس طعما
علی حدتہ بل طعمان او اکثر لا یفرق الحس بینہما ولا یخفی ان کلا من الامرین محتمل والروائح وانواعہا
کثیرة ولیست لہا اسماء مخصوصة بل یعبر عنہا بالاضافة کرائحة المسک وبملائم الطبع ومنافرہ
کالطیب والنتن ولہذا یختلف الطیب والنتن بحسب اختلاف الطبائع کالجعل اذا دفن فی الورد کاد
ان یموت ثم اذا دفن فی الزبل صح او بطعم من الطعوم کالرائحة الحلوة والحامضة وذلک لان الہواء
قد یکتسب کیفیة الطعم فیدرکہا العصبة التی تاتی من الدماغ الی اللسان والاظہر ان ماعدا
الاکوان من الاعراض کاللون والطعم والریح لا یعرض الا للاجسام ولا یکون للجوہر الفرد
لون وطعم وریح اما الاکوان فتعرض الاجسام والجواہر معا واعلم ان نفی ماعداہا عن الجوہر الفرد حکم
مظنون من الشیخ والذی حملہ علی ہذا الظن امران احدہما ان الجسم کلما کان اصغر کان لونہ وطعمہ
وریحہ اضعف حتی اذا اشتد صغرہ لم نجد لہ لونا ولا طعما ولا ریحا فالجوہر الفرد احق بذلک لا یقال
ہی موجودة فی الجسم الصغیر ولکن یضعف الحس عن ادراکہا کما فی المبصرات الدقیقة من بعد لانا نقول
الشاہد علی وجود المحسوسات ہو الحس فقط فما لا یشہد بوجودہ الحس قط یغلب الظن علی عدمہ اما
المبصرات الدقیقة فقد یدرکہا حدید البصر ثانیہما ان الحکماء ذہبوا الی ان حدوث اللون والطعم والرائحة
من توابع المزاج اعنی الکیفیة التی تحصل فی الجسم المرکب من اجسام مختلفة الطبائع فما لا مزاج لہ
یکون خالیا عن اللون والطعم والریح کالمجردات والاجسام البسیطة من الہواء والماء الخالص والنار
الخالصة من الدخان فکذلک الجوہر الفرد اذ لا ترکیب فیہ ان قلت قد صرح الاشاعرة بان الاعراض
المحسوسة باحدی الحواس الخمس یجوز قیامہا بجوہر واحد بلا حاجة الی ترکیب ومزاج کما یقتضیہ اصول
الاشاعرة اجیب بان کلامہم فی الجواز وانہ لا یبعد عن قدرة المختار سبحانہ وکلام الشارح فی الوقوع
وما جرت بہ العادة الالہیة ہذا ثم اراد الشارح البرہان علی حدوث العالم کما وعد من قبل بقولہ کما سنبین
واذا تقرر ان العالم اعیان واعراض والاعیان اجسام وجواہر ولم یتعرض لحصر الاعراض اما اولا
فلانہ لا دلیل علی حصرہا واما ثانیا فلان الکلام فی حصرہا طویل واما ثالثا فلان المطلوب حدوث

١٣٩

العالم وہو حاصل بدون حصرا فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها حادث بالمشاهدة قيل الحدوث من المعاني فكيف يشاهد حدوث العرض اجيب بان المعنى ان العقل يدركه بمعونة مشاہدة الحادث كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل و

هو طريان العدم بالفتح اي عروضه كما في اضداد ذلك اي ذلك المذكور من الحركة والضوء والسواد الحادثة واضدادها السكون والظلمة والبياض الزائلة وظاهر كلامه مبني على ان الظلمة عرض موجود ولكنه مذهب ضعيف والمشهور انها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا وهو مختار الشارح في مصنفاته ويستدل عليه بانا اذا غمضنا العين لم نجد فرقا بين تلك الحالة وفتح العين في الظلمة اما قوله تعالى جعل الظلمات والنور فمعناه جعل اسبابهما فان القدم ينافي العدم هذه مقدمة اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون وبعبارة اخرى ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر لان عدم الواجب محال بالضرورة والا اي وان كان القديم ممكنا لزم استناده اي الممكن والاستناد تكيه كردن اليه اي الواجب تعالى اي لزم صدوره عن الواجب تعالى اما بلا واسطة او بواسطة وذلك لدفع التسلسل فانه لو صدر ممكن عن ممكن وهلم جرا لزم التسلسل لان الممكن لا يوجد بنفسه بطريق الايجاب هو ضد الاختيار وحقيقته ان يكون صدور المعلول عن العلة واجبا بلا قدرة العلة على الفعل والترك كصدور الشعاع عن الشمس والاحراق عن النار اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة لان القصد الى ايجاد الشيء انما يكون في حال عدمه فيجب ان يكون العدم سابقا على وجوده فلا يكون قديما والمستند الى الموجب القديم سواء كان موجبا في كل فعل او كان ايجابه في هذا الاثر فقط قديم اي مستمر الوجود ولا العدم ازلا وابدا وكان الظاهر ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يقبل العدم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة كافية في ايجاد المعلول فلو تخلف المعلول عنها كان صدوره تارة وتخلفه تارة ترجيحا بلا مرجح وهو محال فالتخلف محال وههنا بحث لا بد من العلم به وهو ان المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على ان معلول الواجب الموجب قديم وان معلول المختار حادث وانما اختلافهم في قدم العالم وحدوثه فدائر على ان الصانع موجب عند الفلاسفة ومختار اهل الحق وخالفهم في الحكم الاول الامام فخر الدين الرازي مستدلا بان تاثير الموجب في القديم اما في حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدوثه فيلزم ان لا يكون قديما والمطلوب

الرازی من ذلک ابطال قدم العالم وایجاب الصانع وخالفهم فی حکم الثانی سیف الدین الآمدی

قال یجوز ان یکون سبق الایجاد بالقصد علی الوجود کسبق الایجاد بالایجاب علی الوجود فکما ان الثانی

تقدم ذاتی لا زمانی فکذلک الاول و لااری ہذا البحث نیفعنا الا اذا قلنا الصفات القدیمۃ صادرۃ باختیار

الواجب وفیہ نظر ستعرفہ والشارح ادعی الضرورۃ فی الممکن وجعل خلاف الرازی والآمدی مکابرۃ

واما الاعیان فلانہا لا یخلو عن الحوادث ای الاعراض الحادثۃ وکل ما یخلو عن الحوادث

فہو حادث اما المقدم الاولی ای انہا لا تخلو عن الحوادث فلانہا لا تخلو عن الحرکۃ والسکون وھما

حادثان اما عدم الخلو عنہما فلان الجسم او الجوہر الفرد لا یخلو عن الکون فی حیزہ فان کان

الکون مسبوقا بکون آخر فی ذلک الحیز بعینہ فہو ساکن وفیہ بحثان البحث الاول ان الجسم

اذا حصل فی مکان ثم انتقل عنہ ثم عاد الیہ صدق علیہ تعریف السکون مع انہ متحرک اجماعا اجیب

بان المراد المسبوقیۃ بلا فصل البحث الثانی ان تعریف یصدق علی الحرکۃ الوضعیۃ وہی ان یتحرک

الجسم علی نفسہ من غیر خروج عن مکانہ کالفلک وسلاۃ المنزل اجیب اولا بان المعرف ہی الحرکۃ

المستقیمۃ وثانیا بانا لا نعرف بالحرکۃ الوضعیۃ بل نقول لابد فیما یزعم وضعیۃ من الخروج عن المکان

وان قل ولم یحس والحق عندی فی الجواب احد وجہین احدہما ان نلتزم انہ السکون فی اصطلاحنا ثانیہما

ان الجسم عندنا مرکب من الجواہر الفردۃ وبینہا مفاصل فکل جزء فی المتحرک بالوضع خارج عن مکانہ

ولیس الجسم متصلا واحدا حتی یقال الجسم لم یخرج عن مکان وان لم یکن مسبوقا بکون آخر فی

ذلک الحیز بل فی حیز آخر فہو متحرک والظاہر ان المراد بالکون فی ہذہ المباحث ہو العرض

المسمی بالاین عند الحکماء وفسرہ بعض المحققین بالوجود علی طبق اللغۃ وہو سہو وھذا معنی قولہم الحرکۃ

کونان فی مکانین فی آنین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد یریدان فی التعریف مسامحۃ

فلا یرد ان الحرکۃ کون لا کونان وکذا السکون فما قیل رد لقولہم الاعیان لا تخلو عن الحرکۃ و

عصام الدین

خیر آبادی

السكون يجوز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا
ولا يكون ساكنا فيبطل الحصر قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث على
ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان كالافلاك
والعناصر لا فى الاجسام التى يسلم الخصم حدوثها واعلم ان المتكلمين اختلفوا فى كون الحادث وقت حدوثه
فذهب ابو الهذيل العلاف المعتزلى الى انه لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم المعتزلى ساكن لان الكون
الثانى فى ذلك الحيز سكون والكون الاول مماثل له فهو سكون ايضا والا لزم الترجيح بلا مرجح و
على كل من القولين يبطل تعريف الحركة والسكون ولم يتعرض الشارح لحل هذا الاشكال لانه غير مخل
بمقصوده واما حدوثهما اى الحركة والسكون فلانهما من الاعراض هذا فى الحركة مسلم اما السكون
فعند الحكماء وبعض المتكلمين عدم الملكة وعند بعض مشائخنا عرض لانه امر محسوس فلا بد ان يكون موجودا
وهى غير باقية كما ذهب اليه الاشاعرة من ان العرض لا يبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله فى كل آن
ولكن دليلهم عليه ضعيف كما يذكره الشارح فى تنزيهات الواجب سبحانه تعالى ولان ماهية الحركة
لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير اى كل حركة بسكون او بحركة والازلية
تنافيها اى المسبوقية وهذا دليل آخر خاص بالحركة ولان كل حركة فهى كائنة على التقضى بالفارسية
گذشتن وعدم الاستقرار عطف تفسيرى وهذا دليل آخر على حدوث الحركة وكل سكون فهو جائز
الزوال وهذا دليل آخر على حدوث السكون لان كل جسم وجوهر فهو قابل للحركة بالضرورة قيل ارادا
اليقين لا البديهة واستدل بعضهم بان الاجسام متماثلة فيصح على بعضها ما يصح على بعض وحركة البعض
معلومة وكذا الباقى والاحسن الاستدلال باعتراف الخصم فان الجسم عند الفلاسفة فلكى وعنصرى والاول
واجب الحركة والثانى جائز الحركة عندهم وقد عرفت كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فالسكون يمتنع قدمه
واما المقدمة الثانية اى ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلان كل ما لا يخلو عن الحوادث لو
ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا اى فى هذا الدليل على حدوث العالم
ابحاث كثيرة الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود
ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول المسماة فى الشرع بالملائكة الكروبين والنفوس
المسماة فى الشرع والعرف بالارواح المجردة عن المادة التى يقول بها الفلاسفة والحاصل ان الدليل

لایدل علی حدوث المجردات فلا بد من الدلیل علی امتناع وجودها وقد استدل المتکلمون علی امتناع المجردات بوجوہ لکنها ضعیفة احدها لو وجد المجرد لکان مشارکا للواجب فی وصف التجرد وممتیزا عنه بغیرہ فیلزم ترکیبه واجیب بان التجرد وصف سلبی وهو انه لیس بجسم ولا حالا فی جسم ولا فی مکان ولا فی جهة فهو عن ایجاب الترکیب بمراحل لان الاشتراک فی غیر الذاتی لا یوجب الترکیب ولو کان وصفا ثبوتیا کالوجود فالسلبی اولی کنفی ماعدا الشیئین عنهما ثانیها ان التجرد اخص اوصاف الواجب فان من سأل عن الواجب لایجاب الا به فیلزم ان یکون غیر الواجب مشارکا فی الحقیقة فیلزم قدم الحادث او حدوث القدیم واجیب بانا لانسلم انه اخص صفاته بل اخصها الوجوب الذاتی او کونه خالقا لکل ما سواه او القدم بالذات ثالثها ان مالا دلیل علی وجودہ فیجب نفیه والا لجاز ان یکون عندنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة اجیب والجواب ان المدعی حدوث ماثبت وجودہ من الممکنات وهو سوی ماثبت الاعیان المتحیزة ای الجواهر الفردة والجسم والاعراض لان ادلة وجود المجردات ای العقول والنفوس غیر تامة علی ما بین فی المطولات اعلم ان المجردات عندهم ثلثة اقسام القسم الاول العقول والعقل جوهر مستغن فی افعاله عن الآلات الجسمانیة متوسط بین الواجب ومصنوعاته فی افاضة الوجود واستدلوا علیه بوجوہ اشهرها ان الصادر الاول عن الواجب لیس جسم لان الجسم مرکب ولا یصدر عن الواحد الحقیقی الا الواحد ولا عرضا لانه لایقوم بلا محل فالصادر جوهر مجرد ویسمی بالعقل الاول وهو وان کان من حیث ذاته واحدا لایصدر عنه الا الواحد لکن فیه ثلثة جهات وجودہ فی نفسه ووجوبه بالواجب وامکانه الذاتی فیصدر عنه ثلثة اشیاء العقل الثانی والفلک الاعظم والنفس المدبرة لهذا الفلک ثم یصدر عن العقل الثانی بالجهات الثلث العقل الثالث وفلک الثوابت والنفس المدبرة له وهکذا الی العقل العاشر المدبر لعالم العناصر وما یترکب منها علی حسب استعداد المواد وهذا العقل یسمونه جبریل ولهم فی کیفیة الصدور وعدد جهات العقول اقوال اخر لیس ههنا محل بسطها واعترض علیه اولا بانه لانسلم انه لایصدر عن الواحد الا الواحد وثانیا بعد التسلیم بان الواجب مختار فیصدر عنه الکثیر بحسب کثرة تعلقات ارادته وثالثا بان جهات العقل الثانی غیر وافیة لما فی الفلک الثامن

من كرات الثوابت الغير المحصورة القسم الثاني النفوس الناطقة اى الارواح الانسانية واستدلوا
على تجردها بوجوه كثيرة احدها انها تعقل المجرد كالمفهوم الكلي وكل ما هو يعقل المجرد فهو مجرد لان الصورة
المجردة لو انتقشت في غير مجرد وصارت في مكان فليست مجردة ثانيها انها تعقل البسيط كالوحدة والنقطة
وكل ما يعقل البسيط فهو مجرد والا انقسمت صورة البسيط لان الجوهر غير المجرد منقسم واجيب عن الوجهين بانا
لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فيجوز ان يكون الارتسام في بعض الحواس الجسمانية وهي الآلات
حاضرة عند النفس وانقسام المحل لا يوجب انقسام الحال كالنقطة الحالة في الخط ثالثها ان القوة العاقلة لو
كانت في جسم لزم ضعفها بالهرم كسائر القوى البدنية واللازم باطل لان بعض المشائخ يصح عقلا من الشبان
اجيب بانه لكثرة التجارب لا لجودة القوة وعلى اصول الاشاعرة هذا لقدرة المختار القسم الثالث النفوس
الفلكية المحركة للفلك وهي لها كالارواح لنا وبيان تجردها يتوقف على مقدمة وهي ان حركة الافلاك
ارادية وذلك لان الحركة منحصرة في الطبعية والقسرية والارادية لان المحرك ان كان خارجا عن المتحرك
فقسرية كالحجر المرمي وان كان داخلا فمع القصد ارادية كالمشي وبدونه طبعية كهبوط الحجر وصعود النار فليس
حركة الفلك طبعية لان الطبعية ترك حالة وهي طلب حالة والفلك لا يترك وضعا الا وهو عائد اليه بعد
دورة وليست قسرية لان القسرية انما هي على خلاف الطبعية فحيث لا طبع لا قسر فهي ارادية ثم نقول
استدلوا على تجردها بان حركة الفلك على وتيرة واحدة والحركة الارادية المتشابهة لا تصدر الا عن تصور
كلي والتصور الكلي لا يوجد الا في مجرد اما الاول فبالمشاهدة والرصد واما الثاني فلان التخيلات الجزئية
لا تبقى على نظام مضبوط دائما كما نجده من نفسنا اما الثالث فلان الصورة الحاصلة في الجسماني معروضة
للهيئة فلا تكون كلية واعترض على هذا الدليل اما اولا فانها طبعية والمطلوب نفس الحركة واما ثانيا فهي قسرية
ولا يلزم ان يكون كل حركة قسرية على خلاف حركة طبعية فلعل طبع الفلك السكون ويحركه المختار سبحانه
بارادته واما ثالثا فلا نسلم انتظام التخيلات والقياس على تخيلنا قياس الغائب على الشاهد وهو غير صحيح
هذا ملخص الكلام والله اعلم الثاني ان ما ذكر من قولكم اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم
لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده
كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال وهي الكروية وجمع نظرا الى الكروية القائمة بكل فلك
والامتدادات هي الطول والعرض والعمق وما كتب في الهوامش من انها الخطوط البيض والحمر في

السماء فهذیان اذ هی فی الهواء البخاری لا فی الفلک و ایضا نشاهد حدوثها وحدوث اضدادها وزوالها
والاضواء القائمة بالشمس والکواکب والجواب ان هذا ای عدم ادراک حدوث بعضها غیر مخل
بالغرض ای بحدوث جمیع الاعراض لان حدوث الاعیان یستدعی حدوث الاعراض
ضرورة انها لا تقوم الا بها یرید ان برهان الحرکة والسکون دل علی حدوث الاعیان کلها وحدوث
الاعیان یستلزم حدوث بقیة الاعراض القائمة بها وقد یورد انهم استدلوا بحدوث الاعراض علی
حدوث الاعیان ثم استدلوا بحدوث الاعیان علی حدوث الاعراض و هذا دور والجواب ظاهر لان
الاعراض بعضها دال علی حدوث الاعیان کالحرکة والسکون وبعضها مدلول کما سواهما من الاعراض
فلا دور الثالث وارد علی قوله ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل
وهو محال ان الازل لیس عبارة عن حالة مخصوصة ای وقت معین حتی یلزم من وجود الجسم
فیها وجود الحوادث فیها بل هو عبارة عن عدم الاولیة او عن استمرار الوجود فی ازمنة مقدرة
غیر متناهیة فی جانب الماضی قیل اشارة الی تعریفی الازل علی تسامح فی العبارة احدهما زمان لا
اول له ثانیهما زمان غیر متناه فی جانب الماضی والحاصل واحد والظاهر عندی انه تعریف للازلیة
علی تسامح فی اعادة الضمیر وانما وصف الازمنة بالمقدرة لان الزمان امر واحد مستمر وانقسامه الی الازمنة
امر فرضی ومعنی ازلیة الحرکات الحادثة ای معنی توهم حرکة الافلاک قدیمة مع ان کل فرد من افراد
الحرکة حادث انه ما من حرکة الا وقبلها حرکة اخری لا الی بدایة وهذا هو مذهب الفلاسفة
ولیس مذهبهم ان الازل وقت معین یوجد فیه الحرکة الحادثة وهم یسلمون انه لا شیء من جزئیات الحرکة
بقدیم وانما الکلام فی الحرکة المطلقة ای القدیم عندهم الحرکة المطلقة لا جزئیاتها والجواب انه لا
وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی لان الماهیة الکلیة لا توجد فی الخارج منفردة عن التعینات کلها فلا
یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات اورد علیه اولا ان بدایة کل واحد من الجزئیات
لو کان یستلزم البدایة الکلی لزم ان یکون انتهاء کل من الجزئیات یستلزم الانتهاء الکلی فیلزم انتهاء
نعیم الجنان وثانیا ان النوع لا یلزمه حکم جزئیاته من حیث الزمان الا تری ان الورد لا یبقی فرد منه اکثر
من یوم مع ان نوع الورد یبقی اکثر من شهر ویجاب عن الاول بانا لا ندعی عدم انتهاء نعیم الجنان
بالمعنی الذی یقول به الفلاسفة فی الحرکات الماضیة فهذا قیاس مع الفارق وذلک لان غیر المتناهی

من الحركات قد دخل تحت الوجود بزعمهم ومن النعيم لا يدخل تحت الوجود قط وعن الثاني بان كون النوع اطول بقاء من كل فرد مسلم لكن لا يستلزم قدم النوع مع حدوث الافراد والحق ان الجواب الصافي عن الشوائب ليس ما ذكره الشارح بل ان عدم تناهي الحركات باطل ببرهان التطبيق وقد تقرر جريانه في المتعاقبات كالمجتمعات الرابع وارد على قولهم الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام وهو باطل اما اولا فلانه لو وجد بعد غير متناه لامكن ان يفرض فيه مثلث متساوي الاضلاع ثم يفرض في هذا ضلعين منه محيطين بزاوية الى غير نهاية ولكن هذا الفرض يوجب عدم تناهي وتزيده الزاوية مع انه محدود بالضلعين وهذا تناقض محال واما ثانيا فلانا نفرض في البعد الغير المتناهي خطا من مبدء معين ذاهبا الى غير نهاية ثم خطا متاخرا عن هذا المبدء بذراع ثم نفرض تطابق المبدئين فان استوى الخطان لزم مساواة الزائد والناقص وان نقص الناقص لزم انتهاء الزائد ايضا لانه لا يزيد عليه الا بذراع لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي اي الجسم المحيط المماس صفة للسطح للسطح الظاهر من المحوي اي الجسم المحاط فحيز الماء الداخل في الكوز عبارة عن سطح باطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء وهذا التعريف للمكان منقول عن ارسطاطاليس وتخلص القائلون به عن اشكال عدم تناهي الاجسام بان الجسم المحيط بالكل لامكان له والجواب ان الحيز عند المتكلمين ليس هو السطح بل هو الفراغ المتوهم اي الخلاء الذي يتوهم انه فراغ وهو معدوم في الحقيقة وقيد بالمتوهم لان الفراغ الموجود مذهب افلاطون في المكان وسيجيء تفصيله انشاء الله سبحانه الذي يشغله الجسم ينفذ فيه في الفراغ ابعاده اي ابعاد الجسم اي الطول والعرض والعمق ويجوز العكس في ارجاع الضمير الا ان الاول احسن وهذا الشغل والنفوذ موهوم عند المتكلمين وحلول محقق عند افلاطون وترك ذكر الجوهر تسامحا لانه معلوم بمقايسة الجسم بسم الله الرحمن الرحيم الكلام

محمد برخوردار ملتانی مولوی عفی عنہ

فی وجود الواجب تعالی وتنزیہاتہ ولنقدم مقدمتین الاولی اختلف فی ان المحوج الی المؤثر ہو الحدوث او
الامکان فالاول مذہب المتکلمین واستدلوا علیہ بان عدم الممکن ممکن فیلزم احتیاجہ الی العلۃ مع ان العدم
لایکون اثر العلۃ بل یکفیہ عدم علۃ الوجود والثانی مذہب الحکماء والمتاخرین من الاشاعرۃ مستدلین اولا
بانا نتصور وجود الحادث ولایظہر لنا افتقارہ الی العلۃ الابعد تصور امکانہ وثانیا بانہ لوکان المحوج ہو الحدوث
لزم استغناء العالم عن الصانع بعد وجودہ واجاب بعضہم عنہ بالتزامہ وایدہ ببقاء البناء بعد موت البانی
وہو غلط وبعضہم بان الاجسام لاتبقی بدون الاعراض والاعراض لاتبقی زمانین فالحاجۃ الی الصانع
مستمرۃ الثانیۃ المشہور للعقلاء فی اثبات الواجب طریقان احدہما طریق الحدوث وہو الماثور عن قدماء
المتکلمین وتقریرہ ان الاعیان والاعراض حادثۃ ولابد للحادث من محدث اما المقدمۃ الاولی فقدم البرہان
علیہا واما الثانیۃ فادعی بعض الاشاعرۃ بداہتہا ونبہوا علیہا بان من رای بناء رفیعا جزم بان لہ بانیا
وقال المعتزلۃ استدلالیۃ واستدلوا علیہا اولا بالقیاس علی افعالنا وبیانہ ان افعالنا محدثۃ ولابد لہا
من محدث فکذا الاجسام المحدثۃ وہو ضعیف وثانیا بان الحادث متصف بالوجود بعد العدم فہو جائز
الوجود والعدم فلابد لترجیح الوجود من مرجح ولایخفی ان ہذا الدلیل مبنی علی الحدوث والامکان
معا اذ جواز الوجود والعدم ہو الامکان ثانیہما طریق الامکان وہو المنقول عن الفلاسفۃ والمختار عند
محققی الاشاعرۃ المتاخرین وتقریرہ علی وجوہ واشہرہا انہ لاشک فی وجود موجود فان کان واجبا فہو
المطلوب وان کان ممکنا احتاج الی مایرجح وجودہ ویجب الانتہاء الی الواجب قطعا للدور والتسلسل
ثم نرجع الی الشرح قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد لہ من محدث
استدلال بطریق الحدوث ولم یدع بداہۃ تلک المقدمۃ کما ادعی بعض الاشاعرۃ بل استدل علیہا
کالمعتزلۃ بدلیلہم الثانی بقولہ ضرورۃ امتناع ترجح احد طرفی الممکن عن غیر مرجح ولو قال ضرورۃ
امتناع ترجح الحادث علی عدمہ رجع الی مسلک الاشاعرۃ ثبت ان لہ محدثا جزاء لما **والمحدث**
للعالم ہو اللہ تعالی ای الذات الواجب الوجود فسر اسم اللہ سبحانہ بالواجب لان کون الحق
سبحانہ مبدعا للمحدثات کلہا ومبدأ لسلسلۃ الممکنات باجمعہا موصوفا بالوحدۃ والقدم منزہا عن
الجسمیۃ والعرضیۃ الی سائر ما ذکر المصنف من التنزیہات انما ہو من حیث کونہ واجب الوجود ومن
مصححات ہذا التفسیر ان الجلالۃ الشریفۃ موضوعۃ للذات المقدسۃ والوجوب اخص صفاتہا الذی

يكون وجوده من ذاته اى ذاته علة تامة لوجوده وهذا مبنى على مذهب المتكلمين من ان وجود الواجب
زائد على ذاته لانا نعقل ذاته ثم نثبت وجوده بالبرهان وقال الحكماء والصوفية وجوده عين ذاته لان هذا
اكمل انحاء الوجود ولا يحتاج الى شئ اصلا اى فى وجوده وقال بعضهم لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية
وقد يزعم ان الاحتياج فى الصفات لاينافى الوجوب والموصول مع الصلتين صفة كاشفة للواجب
اذ لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم اورد عليه ان الصفات الالهية جائزة الوجود
عند المتكلمين لانها زائدة على ذات الواجب مع انحصار الوجوب فى الواحد فيلزم ان يكون الصفات من
العالم اجيب اولا بان الكلام فى الجائز المغائر للواجب اى المنفك عنه وثانيا بان الصفات واجبة لان
كل ممكن حادث وفيه انه سياتى اثبات انها ممكن بذاتها وانه لايجب كون كل ممكن مسبوقا بالعدم
فلا يصلح محدثا تاخير الفعل على تضمينه معنى الكون للعالم ومبدع له وذلك لانه يلزم كونه علة لنفسه
والمبدء بالضم فى استعمال المتكلمين وبالفتح فى لسان الفلاسفة والشرع انما اذن فى الاول واورد على
الدليل انك ان اردت بالعالم فى قولك لكان من جملة العالم ماثبت حدوثه فلا نسلم قولك فلم يصلح
ان يكون محدثا للعالم لجواز ان يكون من عالم لم يثبت حدوثه ومحدثا لما ثبت حدوثه وبالجملة
فالاستدلال بطريق الحدوث غير تام اجيب اولا بان ادلة اثبات المجردات غير تامة وفيه ان ادلة نفيها
ايضا غير تامة وثانيا بان هذا المنع لايضرنا لانه اذا كان جائز الوجود وجب انتهاءه الى الواجب قطعا
لسلسلة الممكنات وفيه انه رجوع الى طريق الامكان وثالثا بان حدوث الجائز ثابت لان كل ممكن
حادث وفيه ان الحدوث الزمانى ممنوع والذاتى مسلم لكنه خارج عن البحث ورابعا باختيار الشق الثانى
وان المراد فى قوله المحدث للعالم هو الله تعالى هو المحدث بالذات اى من غير ان يكون واسطة كما يزعم
الفلاسفة فى العقول فحاصل الدليل ان المحدث بالذات هو الواجب اذ لو كان جائز الوجود لكان من
مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات بل يكون واسطة وفيه ان المطلوب هو انتهاء الموجودات الحادثة
الى الواجب تعالى والدليل لايعطيه الا بابطال التسلسل فلا يتم طريق الحدوث مع ان العالم اسم لجميع
ما يصلح علما اى علامة دالة على وجود مبدء له فلو كان محدث العالم من جملة العلم لكان علامة
على وجود نفسه وهذا محال ولا يخفى انه دليل اقناعى شعرى متعلق بلفظ العالم ولا فائدة فى ذكره الا اقناع
بعض العوام وقريب منه هذا اى من قولنا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والمراد ان

حاصل الدليلين واحد لان الاول بطريق الحدوث والثاني بطريق الامكان مايقال ان مبدء الممكنات
باسرها بتمامها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدءً لها والدليل
انتهاء الممكنات الى الواجب مع قطع النظر عن نفي الوسائط فان نفيها مسئلة اخرى وقد يتوهم
قيل المتوهم صاحب المواقف ان هذا اي مايقال دليل على وجود الصانع من غير افتقار اي احتياج
الى ابطال التسلسل هو وجود اشياء مترتبة غير متناهية يكون كل سابق منها علة للاحق والبراهين المشهورة
على اثبات الواجب موقوفة على بطلان التسلسل والايجاز وجود الممكن من ممكن ثان وهذا الممكن من ممكن
ثالث وهكذا بلا نهاية ثم لما كان البراهين المبطلة للتسلسل موقوفة على مقالات طويلة اراد بعض المحققين
اختصار المقال واستخرج براهين غير موقوفة على بطلان التسلسل على زعمه قلنا ما اخرجه صاحب المواقف
وهو ان الموجودات لو انحصرت في الممكنات لاحتاج مجموعها الى موجد مستقل يكون ارتفاع الممكنات
ممتنعا بالنظر الى وجوده لان الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد فيلزم ان يكون هذا الموجد خارجا عن المجموع لا نفسه ولا بعضه
اذ لو كان عدم شيئا منها ممتنعا بالنظر الى ذاته لكان واجبا هذا خلف والخارج عن الممكنات هو واجب
وهو المطلوب ومنها انه لولا الواجب بالذات لم يوجد واجب بغيره فلا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع
المجموع لا يكون محالا بالذات وهو ظاهر لتركبه من الممكنات واما الثاني فلان الغير الذي يمتنع المجموع به يجب ان
يكون خارجا عنها واما الثاني فلان ما لم يجب اما بذاته او بغيره لم يوجد وهو قريب من الاول ومنها انه
لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد شيء اصلا لان الممكن لا يستقل بوجوده اذ لا وجود فلا ايجاد ودار تقضي

السيد السند هذا البرهان فرد عليه الشارح بقوله وليس كذلك اي كما يتوهم بل هو اي ما يقال اشارة الى احد
ادلة ابطال التسلسل ولكن لم يذكر فيه بطلان التسلسل صريحاً فتوهم انه غير مفتقر الى ابطاله واورد عليه بانا سلمنا
ان هذا الدليل يستلزم بطلان التسلسل لكنا لا نسلم ان اثبات الواجب بهذا الدليل يتوقف على ابطال التسلسل
وقد تكلف في دفعه بان المراد بابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على مطلوب
آخر وعندنا فيه نظر لان مطلوب صاحب المواقف هو قصر مسافة الدليل على الواجب تعالى فكونه مستلزما
لبطلان التسلسل لا ينافي القصر وهو اي احد الادلة المشار اليه انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية
في جانب مبدئها لاحتاجت اي السلسلة بمجموعها الى علة اي موجد لان مجموع السلسلة ممكن فيجوز وجوده
وعدمه وانما كان ممكنا لانه مركب من الاحاد والمركب محتاج في وجوده الى الاجزاء وهذا الاحتياج ينافي
الوجوب وهي اي العلة لا يجوز ان يكون نفسها اي نفس السلسلة ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله اي لو كان علة مجموع السلسلة هي مجموع السلسلة لزم ان يكون الشيء علة
لنفسه وهذا محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو بديهي الاستحالة ولو كان بعض السلسلة علة لمجموع
السلسلة لزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله اما الاول فلان هذا البعض داخل في المجموع فاذا كان
علة للمجموع كان علة لنفسه ايضا واما الثاني فلان البعض علة لما سواه من السلسلة فلنفرض ان الالف علة
للباء والجيم والدال وهلم جرا ثم نقول الالف ايضا ممكن لا بد له من علة فيجب ان يكون علته بعض ما عداه
من السلسلة وهو الباء مثلا فيلزم ان يكون الباء علة للالف الذي هو علة الباء بل يكون موجد السلسلة
خارجا عنها اي عن السلسلة فيكون واجبا اذ المفهوم منحصر بين الممكن والممتنع والواجب وقد بطل الاول
ولا يصلح الثاني موجدا فتعين الثالث وينقطع السلسلة واعترض على هذا الدليل بوجوه ومن اشهر
الادلة على بطلان التسلسل بل على بطلان وجود كل ما لا نهاية له من الممكنات برهان التطبيق وهذا
البرهان احد اركان علم الكلام وهو ان نفرض من المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء وقد انتهت
عليه السلسلة في جانب الهبوط الى غير النهاية جملة مشتملة على مجموع المعلولات والعلل ونفرض مما قبله
بواحد اي من المعلول الثاني الذي يكون علة لذلك المعلول الاخير مثلا لان المقصود يحصل باي
تفاضل فرضناه من عشرة او مائة او الف من الاعداد المتناهية الى غير النهاية جملة اخرى فهذه الجملة
جزء من الجملة الاولى وكل من الجملتين متناه في جانب النزول غير متناه في جانب الصعود ثم نطبق

الجملتين اى نطبق الجملة الاولى بالثانية بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة
الثانية والثانى من الجملة الاولى بالثانى من الجملة الثانية وهلم جرا اى افرض التطبيق فى جميع
اجزاء السلسلتين وقد يشكك فيه بان تطبيق غير المتناهى بغير المتناهى محال لان القوى البشرية تعجز
عن تفصيل الاتناهى اجيب بان الحكم العقلى الاجمالى كاف بلا حاجة الى التفصيل فان كان بازاء كل واحد
من الجملة الاولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص وهى الجملة الثانية كالزائد وهى الجملة الاولى
ويشكك فيه بان النقصان والزيادة من خواص التناهى اجيب بالمنع لانه لاتفاوت بين الجملتين فى
جانب الصعود والجانب الآخر متفاوتة بقدر معلوم بالضرورة وهو محال لان الكل اعظم من الجزء بالبديهة و
يشكك فيه بان وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخرى لا يلزم ان يكون لمساواة الجملتين بل
يجوز ان يكون لعدم تناهيهما ودفع بانا نعلم بالضرورة ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان وان
الناقصة تنقطع قبل الزائدة وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد فى الجملة الاولى
مالا يوجد بازائه شئ فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه اى من انقطاعها تناهى الاولى
لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه كالواحد فى مثالنا والزائد على المتناهى بقدر متناه
يكون متناهيا بالضرورة هذا تحرير البرهان على رأى المتكلمين واما الحكماء فشرطوا فيه شرطين فالشرط
الاول ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة فى الخارج والا لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد
الاخرى ليس فى الوجود لعدم اجتماعها ولا فى الذهن لاستحالة وجودها فى الذهن مفصلة واجيب بان
دخولها تحت الوجود الخارجى كاف ولو على سبيل التعاقب اما اولا فلان هذا قسم من الوجود الخارجى عند
الحكماء كوجود الحركة والزمان فان اجزاء الحركة والزمان لا توجد مجتمعة بل ليس الحاضر منها الا ما لا يقبل القسمة
واما ثانيا فلان الفلاسفة يثبتون الوجود الدهرى زاعمين ان الدهر وعاء الزمان وان الزمان بمجموعه
حاضر فيه وان الحوادث المتعاقبة حاضرة فيه معا ويتفرع على نفى هذا الشرط مسئلة حدوث العالم فانه لو كان العالم
قديما كانت الدورات الفلكية والايام والشهور والسنين فيما مضى غير متناهية فيبطلها برهان التطبيق عندنا لا
عندهم لعدم اجتماعها معا والشرط الثانى ان تكون الامور الغير المتناهية مرتبة لان التطبيق الاجمالى لا يجرى فى غير
المرتبة اذ لا انتظام لها حتى يلزم من تطبيق بعضها تطبيق الكل والتطبيق التفصيلى محال اجيب بان العقل يحكم

في غير المرتبة اجمالا كما يحكم في المرتبة اجمالا فان كفى الحكم الاجمالي كفى في الوجهين والا لم يكف في المرتبة ايضا ويتفرع على نفي هذا الشرط تناهي النفوس الناطقة وزعموا انها غير متناهية وان البرهان لا يبطلها لعدم ترتبها وقال بعض المدققين عدم تناهي النفوس باطل ولو صح الشرط لانها وان لم تكن مرتبة بحسب ذواتها لكنها مرتبة بحسب ازمنة حدوثها وعندي فيه نظر لانه انما يتم على مذهب ارسطو وهو ان النفوس تحدث بحدوث الابدان واما على مذهب الاشراقيين من انها قديمة فلا ومن زعم انهم لا يقولون بعدم تناهيها فلم يتتبع مذهبهم وناهيك انهم لو قالوا بذلك لزمهم انقطاع نوع الانسان والقول بالتناسخ وكلاهما خلاف اجماعهم ومن التشكيكات في برهان التطبيق انه لو تم لزم تناهي الاعداد ومعلومات الله تعالى ومقدوراته وهو خلاف الاجماع فاجاب بقوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود في الخارج سواء كان وجوده معا كالنفوس او متعاقبا كالادوار الفلكية دون ما هو وهمي محض من غير ان يكون موجودا في الخارج فانه اي تطبيقه ينقطع بانقطاع الوهم وتوضيحه انه لا بد في برهان التطبيق من تحقق آحاد السلسلتين واما الامور الاعتبارية فلا وجود لها في الخارج وهذا ظاهر ولا في الذهن لانه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فلا يجري التطبيق الا في ما استحضره فاللازم انما هو تناهي ما يستحضره الوهم واورد عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم التطبيق بينهما انما هو بحسب الذهن لا في الخارج فان كفى حكم العقل كفى في الكل فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق الجملتان احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من اثنين لا الى نهاية او يطبق الآحاد بالعشرات او العشرات بالمآت وانما لا يرد النقض لان مراتب الاعداد وهمية واورد عليه ان العدد من الموجودات الخارجية عند الحكماء لانه كم عندهم والكم عرض أجيب بان هذا الجواب على مذهب المتكلمين القائلين بانه وهمي على ان المحققين من الحكماء يوافقونهم في وهمية كما ذكره جلال الدواني ولا يرد النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته

فان الاولی ای المعلومات اکثر من الثانیۃ ای المقدورات لان ذات الحق سبحانہ معلومۃ لہ غیر مقدورۃ لہ وللمحالات معلومۃ غیر مقدورۃ والعامۃ اذا سمعوا ذلک انکروا انکارا عظیما زاعمین انہ مستلزم العجز حتی سمعت بعض الموسومین بالعلم یقول ہو قادر علی خلق شریکہ وہذا کمن بنی قصرا وہدم مصرا اذ ابطل التوحید الذی ہو اعظم اصول الاسلام بمراعاۃ القدرۃ علی حسب وہمہ الفاسد وانت تعلم ان تعلق ارادۃ اللہ سبحانہ بالمحال محال والعجز انما یلزم فیمن اراد ولم یستطع فاحفظہ مع لا تناہیہما وہذا النقض وارد علی قولہم اذا کان احدی الجملتین انقص من الاخری لزم انقطاعہما بالتطبیق وتقریرہ ان برہان التطبیق لو تم لزم انقطاع المقدورات اولا والمعلومات ثانیا وذا باطل لانہا غیر متناہیین وذلک ای عدم ورود النقض بالاعداد والمعلومات والمقدورات ثابت لان معنی لا تناہی الاعداد والمعلومات والمقدورات انہا لا تتناہی الی حد لا یتصور فوقہ آخر فانک تستطیع ان تتصور عددا لا یمکن المزید علیہ لانک اذا تصورت مائۃ الف الف وضربتہ فی عدد اوراق الاشجار وقطرات البحار والامطار ومثاقیل الارض والجبال وذرات الرمال والکواکب وانفاس الحیوانات کان المزید علیہا ممکنا فی التصور وفی الوجود ولو اخذت لہا اضعافا مضاعفۃ فہذا معنی اللاتناہی مع ان الموجود بالفعل فی العدد محصور سواء کان فی الخارج او فی الذہن اما الاول فلان المعدودات متناہیۃ واما الثانی فلان الذہن لا یستطیع حصر ما لا یتناہی وہکذا الحال فی المعلومات والمقدورات لا بمعنی ان ما لا نہایۃ لہ یدخل تحت الوجود فانہ محال سواء کان الوجود خارجیا او وہمیا وبالجملۃ الموجود من العدد والمقدورات والمعلومات متناہ والموہوم لا یجری فیہ التطبیق بقی ہہنا ابحاث البحث الاول استشکل بعضہم لاتناہی نعیم الجنان وایام الآخرۃ وانفاس اہلہا وجوابہ ظاہر مما ذکرہ الشارح فانہا وان کانت لا تقف علی حد لکن الداخل منہا تحت الوجود متناہ ابدا البحث الثانی قیل مراتب الاعداد الغیر المتناہیۃ وان لم تخرج الی الوجود لکن یجب ان تکون معلومۃ لہ تعالی بعموم علمہ تعالی الممکن والمحال وکذلک نسبۃ التطبیق معلومۃ لہ اجیب بان تعلق العلم بما لا یتناہی محال ولا یلزم الجہل کما ان تعلق القدرۃ بالمحال محال ولا یلزم العجز وبہذا ظہر الجواب عما قیل ان عدد انفاس اہل الآخرۃ ان کان معلوما لہ تعالی لزم انتہاؤہ والا لزم الجہل البحث الثالث ان القول بان ما احاط بہ العلم الالہی متناہ مما یشکل تحریرہ وذلک لان الداخل فی علمہ من ایام الآخرۃ والحوادث الکائنۃ فیہا ان کان مقدارا متناہیا فلا بد ان ینصرم ہذا القدر المعلوم بعد دہر فیلزم ان یکون ما بعدہ من الایام

١٥٣

والحوادث غير معلوم وطال ما يختلج هذا الاشكال في قلبي حتى وجدت في كلام بعضهم ان صفة العلم قديمة
ولكن تعلقها بالحوادث انما يتحقق عند وجودها ولاشك ان هذه التعلقات متناهية وان لم تقف
الى حد وهذا شديد البطلان لاستلزامه الجهل قبل حدوث الحوادث وبالجملة فجواب الشارح غير مرضي
واجاب المحقق الدواني بان معلومات الله تعالى غير متناهية لكن علمه واحد بسيط اجمالي وليس بتفصيلي مفصلة
فالمعلومات لا يجري بينها التطبيق اما في الخارج فلان ما يخرج الى الوجود الخارجي منها متناه واما في
العلم الالهي فلانها متحدة لا تعدد فيها وهذا جيد لكن القول بالعلم الاجمالي رأي الفلاسفة الا انه
يروى عن الاشعري ان الله تعالى واحد من طريق العدد وانكر ذلك آخرون ومنهم ابو العباس
القلانسي اما اولا فلانه يلزم ادخاله في المعدودات فيلزم تكثره بما ينضم اليه من العدد وتقلله بدونه واما
ثانيا فلان كل عدد متناه والله سبحانه لا يتناهى واقول لا يخفى ان هذا الدليل من كلام غير المسلمين
اما الاول فلان واحد العدد مع غيره باق على حده واما الثاني فلانهم لا يريدون بعدم تناهي الواجب تعالى
ان له كثرة لا تحصى كيف وذلك شرك او تركيب نعم لو احتجوا بان ادخاله في المعدودات سوء ادب
لكان له وجه كانكار [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم

علی من جمیع اللہ ورسولہ فی ضمیر واحد فقال ومن یعصہما فقد غوی وآما توجیہ کلام الاشعری فہو

انہ اراد انہ جزئی حقیقی ولیس واحدا بالنوع او الجنس وحاشا الاشعری ان یتکلم فی الالہیات

بما لا یحسن یعنی ان صانع العالم واحد فلا یمکن ان یصدق مفہوم واجب الوجود الا علی

ذات واحدۃ اعلم ان البراہین القائمۃ علی وحدۃ الحق سبحانہ منہا ما قامت علی ان الصانع

واحد کدلیل التمانع ومنہا ما قامت علی ان الواجب تعالی واحد کقولہم لو وجد واجبان لاشترکا

فی الوجوب وتمایزا بغیرہ فیلزم ترکیب الواجب وہو محال فاشار الشارح الی الوجہین جمیعا و

الاول مبنی علی ظاہر کلام المص والمحدث للعالم ہو اللہ والثانی علی ما اختارہ من تفسیر الجلالۃ بالواجب

وانما لم یذکر الشارح دلیل الثانی لانہ بکلام المتاخرین انسب لتفرعہ علی اصول فلسفیۃ ہذا ما عندنا

فی توجیہ المقام وذکر بعضہم انما تعرض بذکر وحدۃ الواجب دفعا لتوہم الاستدراک ووجہ الاستدراک

ان اللہ تعالی علم للجزئی الحقیقی وہو واحد البتۃ ووجہ الدفع ان المراد الوحدۃ فی صفۃ الوجوب لا فی

الذات ودفع بانہ لا استدراک بعد ما فسر الجلالۃ بالواجب وقال بعضہم ان اصل التوحید ہو عدم

الاشتراک فی صفۃ الوجوب فکان حقیقیا بالتصریح اما عدم الشرک فی الصنع واستحقاق العبادۃ

فمن لوازمہ والمشہور فی ذلک الظاہر انہ اشارۃ الی وحدۃ الصانع کما ہو المناسب للتمانع وللملائم

لکلام المص والمحدث للعالم ہو اللہ وقال بعضہم انہ اشارۃ الی وحدۃ الواجب فاورد علیہ انہ

یحتمل ان یکون احد الواجبین صانعا والآخر معطلا او یکون احدہما صانعا قادرا والآخر

منہما صانعا موجبا یوافق ایجابہ قدرۃ الآخر فلا یکون تمانع فتکلف فی الجواب اولا بان المدعی

ہو ان الواجب الموصوف بالصنع والقدرۃ واحد وثانیا بان التعطل والایجاب نقص فینافی

الوجوب آن قلت التکلف مشترک لان احتمال کون احد الصانعین موجبا یمنع صحۃ الدلیل

علی وحدۃ الصانع ایضا قلت لا نسلم ان اذ المطلوب ان محدث العالم واحد وقد ثبت ان الموجب

لا یکون محدثا بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ تعالی لو کان فیہما آلہۃ

الا اللہ لفسدتا وہذا احد کمالات الکلام القدیم فان ظاہر الآیۃ دلیل ظنی قریب الی

الافہام ارید اقناع عوام الامۃ بہ وباطنہا برہان یقینی لمن دقق النظر وفی الحدیث لکل آیۃ

155

ظہر وبطن رواہ الفریابی عن الحسن مرسلا وتقریرہ انہ لوامکن الٰہان ہذا افضل من قولہم لو وجد آلہان لان کمال التوحید نفی امکان الشریک وہل یکون نفی وجود الشریک مع عدم التعرض بنفی امکانہ کافیا فی باب التوحید فالظاہر نعم لکن اثبات الامکان ینبغی ان یکون منافیا للتوحید فافہم لامکن بینہما تمانع بان یرید احدہما حرکۃ زید والآخر سکونہ وانما امکن التمانع لان کل منہما ای من الحرکۃ والسکون فی نفسہ امر ممکن وہذا ظاہر وکذا تعلق الارادۃ بکل منہما ای ہو ممکن ایضا اذ لا تضاد بین الارادتین ای لا تدافع بین تعلقیہما بل التدافع بین المرادین ای الحرکۃ والسکون دفع لما یقال انہ یحتمل ان یکون اجتماع الارادتین محالا وحاصل الدفع ان الممتنع ہو اجتماع المرادین اما اجتماع الارادتین فامر ممکن فی نفسہ ثم الظاہر ان المراد بالتضاد التدافع المانع عن الاجتماع وہذا اعم من ان یکون بالتضاد الاصطلاحی وہو کون امرین وجودیین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جہۃ واحدۃ کالبیاض والسواد او یکون بالعدم والملکۃ کالعمی والبصر او یکون بالایجاب والسلب کالانسان واللاانسان وقد یزعم ان المراد ہو الاصطلاحی فاورد علیہ ان نفیہ لا یستلزم جواز الاجتماع اذ مانع الاجتماع لا ینحصر فیہ واجیب بان التعلقین وجودیان فلو ثبت بینہما تناف کان ہو التضاد ودفع بانہ یستلزم ان یکون المثبت بین الحرکۃ والسکون ہو التضاد ولیس کذلک وعندی ان التدافع مبنی علی مذہب المتکلمین فان السکون عندہم عرض موجود یضاد الحرکۃ اما کونہما عدما وملکۃ فمذہب الفلاسفۃ وحینئذ ای حین اذ ارادا احدہما حرکتہ والآخر سکونہ اما ان یحصل الامران فیجتمع الضدان اولا یحصل شیئ منہما فیلزم عجزہما او یحصل احدہما بدون الآخر فیلزم عجز احدہما وہو ای العجز امارۃ الحدوث والامکان ای دلیلہما ولیس المراد بالامارۃ الدلیل الظنی کما ہو مصطلح المناظرین والالم تیم البرہان لما فیہ ای فی العجز من شائبۃ الاحتیاج لانہ یحتاج فی حصول مرادہ الی ان لا یزاحمہ الآخر والاحتیاج نقص ینافی الوجوب اور دعلیہ ان المنافی للوجوب ہو الاحتیاج

فی الوجود واما فی غیرہ فیحتاج المنافاۃ الی دلیل ثم اجاب المدقق بان الاجماع حجۃ سمعیۃ وکلامنا فی الحجۃ
العقلیۃ والا فلا حاجۃ الی تطویل الکلام فی اثبات التمانع بل یکفی ان یقال اخبرنا الصادق بانہ تعالیٰ
واحد وعندی ان المدقق لم یقصد اجماع الامۃ بل اجماع العقلاء کلہم حتی القائلین بالشریک
ایضاً فیکون الدلیل الزامیا علیہم او اراد بالاجماع کون الحکم بدیہیا اولیا من ذکر الملزوم وارادۃ
اللازم وقد یزعم ان الاحتیاج علی اطلاقہ لیس نقصا محالا ان الواجب لا یحتاج فی الایجاد سوی
امکان الشیٔ قلنا لیس ہذا احتیاجا عند من امعن النظر لانہ یستحیل ان یقصد اللہ سبحانہ ایجاد الممتنع
والاحتیاج انما یلزم لو قصدہ فعجز وامتناعہ عن ایجادہ فالتعدد ای امکانہ مستلزم لامکان
التمانع المستلزم للمحال فیکون التعدد محالا واعترض علی البرہان بوجہین احدہما انہ لو تم
لزم عدم الواجب المختار لانا نقول صفاتہ ممکنۃ صادرۃ عن ذاتہ بالایجاب فلو اراد اعدام
بعضہا فان حصل کل من مقتضی الذات لزم العجز وان حصل مقتضی الارادۃ لزم تخلف المعلول عن
العلۃ التامۃ واجیب اولا بانا فرضنا التعلقین معا وما ذکرتم لیس کذلک اذ تعلق الذات
بایجاد الصفۃ قدیم وتعلق الارادۃ باعدامہا حادث فالمحال لم یلزم من دلیلنا بل من دلیل
آخر وثانیا باختیار الثانی وان ہذا العجز لا ینافی الالوہیۃ لانہ من قبیل ذاتہ تعالیٰ بل ہو ناش
من کون کمالاتہ ممتنعۃ الانفکاک عنہ فہو مشعر بکمالہ لا بنقصہ وانما المنافی للالوہیۃ ہو العجز
الحاصل من صادم اجنبی ثانیہما انہ اذا تعلق ارادۃ احد الالہین بوجود الحرکۃ استحال السکون
فعدم قدرۃ الآخر علی السکون لاستحالتہ بالغیر لا لعجز ولذا لا یقدر الواجب تعالیٰ علی اعدام المعلول
مع وجود علتہ التامۃ اجیب اولا بان السکون ممکن فی نفسہ فعدم القدرۃ علیہ حاصل بحاجز
اجنبی فہو عجز محال وعدم القدرۃ علی اعدام المعلول لیس کذلک اذ علۃ جمیع الممکنات عندنا ہو
الحق سبحانہ وثانیا بانا نفرض التعلقین معا بلا سبق احدہما وہذا تفصیل ما یقال ان احدہما
ان لم یقدر علی مخالفۃ الآخر لزم عجزہ وان قدر لزم عجز الآخر وہذہ العبارۃ فی غایۃ
الحسن والایجاز وانما لم یتعرض صاحبہا بذکر جمع الضدین لان استحالتہ غنیۃ عن البیان فی مواضع
الایجاز وبما ذکرنا فی تقریر التمانع یندفع ما یقال انہ یجوز ان یتفقا من غیر تمانع دفعہ
بقولہ لا یمکن بینہما تمانع وذلک لان جواز الاتفاق لا ینافی امکان التمانع والبرہان یتم بامکان

التمانع بلاحاجة الى اثبات وقوعه او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال وهو العجز او اجتماع الضدين ودفعه بقوله لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد اى كما يمتنع ان يريد الآله الواحد حركة زيد وسكونه معا ورفعه بقوله لا تضاد بين الارادتين فلا يكون اجتماعهما محالا وهذا بخلاف ارادة الواحد الحركة والسكون فانه اجتماع الارادتين بين المتضادين فيكون محالا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اى ظنية يريد ان الدليل الذى يفيده لفظ هذه الآية ظنى اما البرهان الذى يستنبط بانتقال الذهن من ظاهرها الى باطنها فقطعى كما مر وانما يسمى الدليل الظنى اقناعيا لانه يقنع به من لا يتحمل كلفة البرهان وقال بعض المحشين كونه اقناعيا انما هو مع قطع النظر عن كونه خبر الرسول المتواتر والا فحجة قطعية قلت وهو مبنى على انه يصح الاستدلال على التوحيد بالنصوص وقال بعضهم لا يصح لانه دور ولكن مختار الشارح ان صحة النصوص لا يتوقف على التوحيد كما سيجئ انشاء الله تعالى والملازمة اى كون الفساد لازما للتعدد عادية اى منسوبة الى العادة والعادة قد تطلق على فعل يتكرر صدوره عن فاعله مرات غير محصورة وقد تطلق

على تكرير هذا الفعل على ما هو اللائق بالخطابيات اى بالادلة التى يقصد بها تسليم السامعين للمدعى على حسب الظن الغالب والخطابة بالفتح قياس مركب من مقدمات مسلمة فى بادى الرأى عند العامة من غير ان تكون مبرهنة وهذه المقدمات اقسام وهى انفع بهم من البرهان لان مقدماتها مالوفة مقبولة فلا يستطيع انكارها حذرا عن طعن الجمهور وسمى خطابة لاستعمال الخطباء لها الواعظين اياه وانما كان المقدمات التى انسب بالخطابة اذ المقصد منها تسليم الجمهور وذا لايمكن الا بمقدمات مركوزة فى طباعهم والعاديات اولاها بذلك فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم بيان لقوله الملازمة عادية وتحتمل معنيين احدهما ان عادة الحكام من البشر جارية بالتمانع عند تعددهم ثانيهما ان العادة الالهية جارية باحداث التمانع فيهم والاول اظهر وعلى كلا الوجهين تكون الملازمة من باب قياس الغائب على الشاهد وهو ظنى سيما اذا كان للمدعى ان يبين فرقا واضحا بينهما وهو ان التمانع من مقتضيات الطبائع الحيوانية كالطمع والغضب ومن كان الها كان منزها عنها واعترض بعض المحشين بان عبارة الشرح تفيد ان الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية فيلزم ان لايفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما ظنية عند الاشاعرة واللازم باطل واقول لم يفهم المحشى معنى العادية فى الموضعين فان معنى كون النتيجة عادية ان عادة الحق سبحانه جرت بخلق علم اليقين بعد النظر الصحيح ومعنى كون الملازمة عادية ان جريان العادات يفيد الظن بالملازمة وهذا لايوجب ان يكون كل ما للعادة مدخل فيه ظنيا كما ان كون خبر الواحد مفيدا للظن لايستلزم ان كل مسموع ظنى على ما اشير اليه بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا اى غلب بعضهم اى بعض الالهة على بعض والا اى وان لم تجعل الحجة يقينية والملازمة عقلية كان الدليل غير تام فان اريد بقوله لفسدتا الفساد بالفعل اى خروجهما اى السماء والارض عن النظام المشاهد فمجرد التعدد بلا تمانع لايستلزم الفساد لجواز الاتفاق من الالهين على هذا النظام بل المستلزم للفساد هو التمانع والآية

غیر مصرحۃ بہ وان ارید امکان الفساد بان یکون المعنی لو کان فیہما آلہۃ لامکن فسادہما فلا دلیل علی امتناعہ ای علی استحالۃ الفساد فاللازم غیر باطل بل النصوص شاہدۃ بطی السموات ورفع ہذا النظام قال اللہ تعالی یوم نطوی السماء کطی السجل للکتب وقال اذا السماء انشقت وقال کل شیء ہالک الا وجہہ وقال یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات فیکون الفساد ممکنا لا محالۃ اذ الوقوع فرع الامکان فالحاصل انک ان اردت لو کان فیہما آلہۃ لوقع فسادہما فالملازمۃ ممنوعۃ لجواز الاتفاق وان اردت لو کان فیہما آلہۃ لامکن فسادہما فبطلان التالی ممنوع فالدلیل لیس یقینیا واما ان جعلناہ خطابیۃ صح لانا نختار الشق الاول ونقول ان النظر یستبعد الاتفاق بقی ہہنا بحثان الاول ان بعضہم اجاب باختیار الشق الاول وقال جواز الاتفاق یستلزم جواز التمانع المحال نعم لو وجب الاتفاق لتم الکلام وقد یجاب بان المراد بالجواز ہو الامکان العام الشامل للوجوب واجاب بعضہم بانہ کلام علی السند وہو لا یفید الا اذا ثبت مساواۃ السند لنقیض المقدمۃ الممنوعۃ الثانی اورد علی جواز الاتفاق انہ یلزم توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد بالشخص اعنی ہذا العالم المنظوم اقول دفعہ ظاہر اما اولا فلان کونہ واحدا بالشخص غیر معقول لترکبہ من اشخاص غیر محصورۃ بل من انواع بل من اجناس واما ثانیا فلان معنی الاتفاق ان یخلق احدہما شیئا فلا یزاحمہ الآخر لا ان یکونا مؤثرین فی ایجادہ لا یقال الملازمۃ قطعیۃ والمراد بفسادہما عدم تکونہما ای عدم وجودہما وہذا منع لحصر الفساد فی المعنیین المذکورین بمعنی انہ لو فرض صانعان لامکن بینہما تمانع فی الافعال کلہا فلم یکن احدہما ای احد منہما علی السلب الکلی صانعا وذلک لمنع الآخر ایاہ فلم یوجد مصنوع اصلا واللازم باطل لان وجود المصنوعات بدیہی فکذا الملزوم لانا نقول امکان التمانع لا یستلزم الا عدم تعدد الصانع وہو لا یستلزم انتفاء المصنوع حاصل الجواب منع الملازمۃ والضمیر راجع الی امکان التمانع والمعنی ان امکان التمانع المحال یستلزم التعدد الموجب لہ محالا لان استحالۃ اللازم دلیل علی استحالۃ الملزوم ولا یستلزم عدم المصنوعات

لجواز ان يخلقها احدهما من غير وقوع التمانع لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى عدم تعدد الصانع والمعنى ان عدم تعدد الصانع لايستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له ان لايكون شئ منهما صانعا فان اراد السائل بقوله فلم يكن احدهما صانعا السلب الكلي لم يصح تفريعه على امكان التمانع او السلب الجزئي لم يصح تفريع قوله فلم يوجد مصنوع لصلاحيه على انه يرد عليه منع الملازمة في الآية ان اريد عدم التكون بالفعل لجواز الاتفاق فان امكان التمانع لايستلزم وقوعه ومنع انتفاء اللازم اي انتفاء امكان عدم التكون ان اريد عدم التكون بالامكان وذلك لشهادة النصوص على انتفاء تكونهما عند زوال الدنيا فالحاصل انك ان اردت لوكان آلهة لم يوجد المصنوعات فلانم الملازمة لجواز الاتفاق وان اردت لوكان آلهة لامكن ان لايوجد المصنوعات فلانم ان هذا الامكان منتف فان عدم وجودها ممكن بل واقع عند الحشر انفلت في الكلام تكرار لان الجواب الاول هو الشق الاول من العلاوة وحاصلها منع الملازمة اجيب بان الجواب الاول مبني على ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما هو بالفعل والعلاوة لابطال الشقوق المحتملة كلها واعلم ان الشارح قد اجتهد في كون الآية حجة ظنية اتباعا لابي نصر الفارابي الحكيم ولعل قلب المؤمن يتمنى كونها حجة قطعية وان لم يكن الاقناع اجحافا بالآية وقال بعض المحققين التمانع على رائ الحكماء اظهر لانهم جعلوا علم الواجب تعالى بمصنوعاته ارادة كافية في صدورها عنه فاذا كان هذا العلم حاصلا لاحدهما فقط لزم الجهل او لهما على نهج واحد لزم توارد علتين مستقلتين او على نهجين متغائرين لزم التمانع وافاد المحشي المدقق وجهين في قطعية الآية احدهما ان المعنى لوكان المؤثر في وجود السماء والارض وغيرهما آلهان لم يوجد هذا العالم المحسوس كله او بعضه اذ تاثيرهما اما على سبيل الاستقلال واما على سبيل الاجتماع بان يكون المؤثر مجموع القدرتين واما على سبيل التوزيع بان يكون المؤثر في البعض احدهما وفي بعضه ثانيهما والكل محال اما الاول فللتوارد واما الاخيران فلاستلزامهما امكان التمانع المستحيل واذا استحال التمانع لم يكن احدهما صانعا فيلزم انعدام العالم كله على تقدير الاجتماع لانعدام جزء العلة وبعضه على تقدير التوزيع لانعدام العلة ثانيهما لوكان آلهة لم يوجد العالم بل لم يمكن لان

مجموع التعدد وامکان العالم یستلزم لامکان التمانع المستحیل فاذا فرض التعدد واقعا کان امکان العالم
مستلزما لهذا المستحیل وکل ما یستلزم المحال محال فالعالم غیر ممکن وذا باطل فثبت ان التعدد محال
فان قیل مقتضی کلمة لو علی ما ذکره النحاة انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول کما فی قولک
لو جئتنی لاعطیتک فان معناه انتفاء الاعطاء بسبب انتفاء المجیء فلا یفید الآیة الا الدلالة علی
ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد حاصل السوال ان الآیة لیست علی ترکیب
الحجج فلا یصح قولکم هی حجة اقناعیة وذلک بوجهین احدهما ان کلمة لو تدل علی انتفاء الفساد بسبب
انتفاء التعدد ثانیهما ان لو تختص بزمان الماضی والمقصود انتفاء الآلهة فی کل زمان قلنا نعم هذا
ثابت بحسب اصل اللغة ای سلمنا ان المعنی الاصلی لکلمة لو هو ما ذکرت لکن قد تستعمل للاستدلال
بانتفاء الجزاء علی انتفاء الشرط فاندفع الاعتراض الاول من غیر دلالة علی تعیین زمان فاندفع
الاعتراض الثانی وقد یجاب بان انتفاء التعدد فی الماضی کاف فی المقصود اذ الحادث لا یکون الٰها
کما فی قولنا لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر وقد یزعم ان المعنی الثانی من مخترعات اهل
المعقول وهذا وهم فانه جار فی استعمال اهل اللغة وان کان قلیلا والآیة من هذا القبیل اذ لو
حملت علی المعنی الاول لکانت کلاما مهملا لا عظیم جدواه وقد یشتبه علی بعض الاذهان احد
الاستعمالین بالآخر فیقع الخبط اشارة الی العلامة ابن الحاجب وذلک لان بعض النحاة ذکروا
ان لو یدل علی انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط فاعترض علیهم ابن الحاجب بان الشرط سبب والجزاء
مسبب وکثیرا ما یکون لمسبب واحد اسباب مختلفة کالشمس والنار للاضاءة فانتفاء السبب لا یستلزم
انتفاء المسبب فالحق ان یکون لو لامتناع الشرط لامتناع الجزاء لان انتفاء المسبب یستلزم انتفاء اسبابه
اجمع الا تری ان قوله تعالی لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا استدلال بامتناع الفساد علی امتناع

التعدد دون العكس لجواز ان يقع فساده بالارادة الالٰهية من غير تعدد انتهى كلامه بالمعنى ووجه الخبط

انه زعم المعنى الاتفاقي والاستدلالي واحدا مع ان كلا منهما يستقل الخ قيد هذا تصريح بما

علم التزاما من قوله الله وهذا مبني على ما ذكره الشارح من تفسير اسم الله في قول المصنف والمحدث للعالم

هو الله تعالى بالذات الواجب اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده تفسير لقوله

قديما اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم تفسير للحادث للتنبيه على ان مصطلح الفلاسفة غير مراد فانهم

يسمون ما يحتاج في وجوده الى الغير حادثا ولو كان غير مسبوق بالعدم كالعالم بزعمهم لكان وجوده

من غيره ضرورة لان المعدوم لا يكون موجدا لنفسه بديهة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب

والقديم مترادفان غاية لقوله الواجب لا يكون الا قديما اي بلغ استلزام الوجوب القدم الى ان

زعم بعضهم ترادفهما والترادف بين اللفظين هو اتحاد معناهما كالقعود والجلوس والتساوي ان

يصدق كل واحد منهما على ما يصدق عليه الآخر سواء اتحد المفهومان ام لا فالناطق والضاحك متساويان

بلا ترادف لكنه اي ترادفهما ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين فان الواجب ما يكون

وجوده من ذاته والقديم ما لا يسبق عليه العدم قال بعضهم ان القول بترادفهما مبني على اصطلاح

بعض القدماء من ان الترادف هو التساوي كما ان صاحب التبصرة ابا المعين النسفي ذكر ان الايمان

والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدة وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق

يريد بيان اختلاف المشائخ في تساويهما فمذهب الجمهور ان القديم اعم لان الحق سبحانه واجب قديم

وصفاته قديمة غير واجبة لقيام البراهين على ان الواجب واحد وذهب الامام القزيري الى انهما

متساويان والصفات ايضا واجبة زعما منه ان كل ما ليس بواجب فهو مسبوق بالعدم ويرد على كل

من المذهبين اشكال صعب كما سيذكره الشارح فان بعضهم ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب

لصدقه اي لصدق القديم على صفات الواجب من غير صدق الواجب عليها وانما لم يذكره لان القول

بعدم تعدد الواجب مشهور ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة جواب عما قيل ان هؤلاء تحرزوا
عن القول بتعدد الواجب لكن يلزمهم تعدد القديم وهو محال ايضا عند اهل السنة وانما المستحيل تعدد
ذوات القديمة ثم شرع في مذهب القائلين بتساوي الواجب والقديم فقال وفي كلام بعض
المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته احتراز عن
الواجب بغيره كالممكنات الموجودة لما تقرر في محله من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في
نفسه اي مع قطع النظر عن الموجد فيحتاج في وجوده الى مخصص اي مرجح يخصص الوجود بالوقوع
لان وجوده وعدمه متساويان في الجواز والترجح بلا مرجح محال فيكون محدثا اذ لا معنى للحدوث
الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر فيه بحث ظاهر لان المطلوب هو اثبات الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
ولا يخفى ان تعلق الوجود بشيء آخر لا يستلزمه لجواز ان يكون الممكن غير مسبوق بالعدم لقدم علته كما قالت
الفلاسفة في العالم والجواب انه قد ثبت ان الموجد هو المختار سبحانه وان معلول المختار مسبوق بالعدم
لان ارادة ايجاده مقارنة لعدمه ثم اعترضوا اي هؤلاء المستدلون على انفسهم بان الصفات لو كانت
واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى المراد بالمعنى ههنا ما لا يقوم بنفسه وهو اعم من العرض عند
المتكلمين لان صفات الحق سبحانه وتعالى معان عندهم لا اعراض فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
كما ان قيام العرض بالعرض محال والدليل واحد وهو ان ما لا يقوم بنفسه لا يصلح لان يقوم به غيره وفيه بحث
لان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لم تكن من المعاني فاجابوا بان كل صفة آلهية فهي باقية ببقاء
هو نفس تلك الصفة اي بقاء الصفة عينها وليس امرا زائدا عليها كقولهم وجود الواجب عينه وعجب
من هؤلاء كيف تعرضوا لهذا السؤال الضعيف وجوابه السخيف وسكتوا عن اعظم الاشكالات وهو لزوم تعدد
الواجب ايضا وعدم قيام الواجب بنفسه وأورد على الجواب اشكالان احدهما انه لو تم لجاز بقاء العرض
بناء على ان بقاءه عينه واجيب بان بقاء العرض غير العرض لانفكاكه عن البقاء في آن حدوثه الثاني
انكم ان اردتم بالعينية اتحاد المفهوم فهو ممنوع وان اردتم ان البقاء امر اعتباري وليس موجودا في
الخارج قائما بالصفة فهذا مسلم لكن بقاء العرض ايضا كذلك فيجوز بقاء العرض

وهذا الكلام فی غایۃ الصعوبۃ ای القول بان الصفات واجبۃ کما ہو مذہب الفریری والقول بانہا
غیر واجبۃ کما ذہب القائلون بان القدیم اعم کلاہما مشکل فان القول بتعدد الواجب مناف
للتوحید رد علی الفریری وبدء بہ علی عکس ترتیب ذکر المذہبین لان ہذا الایراد اشد باسًا ولانہ اخصر
کلاما واجیب عنہ بوجہین احدہما ان المنافی للتوحید ہو اثبات الذوات الواجبۃ لا اثبات صفات واجبۃ
قائمۃ بذات الواجب وفیہ بحث لان الادلۃ قامت علی وحدۃ الواجب من غیر تفرقۃ بین الذات والصفۃ
ثانیہما ان المراد بقولہم صفات اللہ واجبۃ بالذات انہا واجبۃ لذات الحق سبحانہ بمعنے انہ ذاتہ تعالی
کافیۃ فی اقتضائہا بلا حاجۃ الی غیر الذات وہذا لا ینافی امکانہا فی حد نفسہا واحتیاجہا الی موصوفہا
وفی ہذا التاویل بحث اما اولا فلانہ لا یطابقہا قولہم الواجب لذاتہ ہو اللہ تعالی وصفاتہ لان ضمیر قولہم
لذاتہ یرجع الی الموصول فی الواجب فکما ان حمل الجلالۃ علیہ حکم بکون اللہ تعالی واجبا بذاتہ وکذا عطف
الصفات علی الجلالۃ حکم بکون الصفات واجبۃ بذاتہا واما ثانیا فلان ہذا التاویل یخالف استدلالہم
فانہ صریح فی ان کل قدیم فہو واجب بالذات ولیس جائز العدم فی نفسہ وقد یجاب بانہ یحتمل ان
یکون ہذا الاستدلال من غیر ہؤلاء الائمۃ من قلۃ التدبر فی حقیقۃ کلامہم وعندی فیہ نظر لانہ وقع
فی کلام الفریری وہو امام ہؤلاء القوم ہکذا واجب الوجود لذاتہ مذکور نیست کہ نظیر ندارد وازلا و
ابدا موجود باشد وفرض عدم وی محال باشد وموجب وجود وی ذات وی باشد وآن خدای ست و
صفات وی جل شانہ والقول بامکان الصفات ینافی قولہم بان کل ممکن حادث ہذا ایراد علی
المذہب الاول وہو ان القدیم اعم من الواجب وان صفاتہ غیر واجبۃ ومرادہم بالحادث ما یسبق وجودہ
علی عدمہ کما ہو مصطلح المتکلمین من ان القدیم ما لا اول لوجودہ والحادث بخلافہ وزعم الفلاسفۃ ان
کلا من القدم والحدوث اما ذاتی واما زمانی فالقدیم والحادث بالزمان ما ذکرہما اہل السنۃ

واما القديم بالذات فما ليس وجوده من غيره وهو الواجب واما الحادث بالذات فما كان وجوده من غيره
سواء كان بالزمان كالعالم او مسبوقا بالعدم اي حادثا بالزمان كزيد وعمرو وهذا التقسيم باطل عند اهل السنة
فان زعموا اي القائلون بامكان الصفات في الجواب عن هذه المنافات انها اي الصفات قديمة
بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب سبحانه وحاصله ان مراد المشائخ بقولهم كل ممكن حادث هو الحدوث الذاتي وهو لا ينافي القدم
الزماني فالصفات حادثة بالذات لان وجودها مستند الى ذات الحق سبحانه وقديمة بالزمان فلا اول
لوجودها فهو باطل لانه قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى
الذاتي والزماني وفيه اي في القول بان الصفات قديمة بالزمان حادثة بالذات رفض اي ترك
لكثير من القواعد الاسلامية فاحدها ان الواجب سبحانه فاعل بالاختيار والثانية ان معلول المختار
حادث بالزمان والثالثة ان الايجاب اي عدم الاختيار نقص وانما لزم رفض هذه القواعد لان الصفات
القديمة ان صدرت عن الواجب باختياره لزم رفض الثانية وبطل الاستدلال على حدوث العالم بان الصانع
مختار وان صدرت بلا اختياره لزم رفض الاولى وان قيل بصدور الصفات بالايجاب والعالم بالاختيار
لزم رفض الثالثة والرابعة ان التادب في الالهيات واجب وانما لزم رفضها لان وصف الصفات
بالحدوث بلا اذن شرعي جرءة ويجوز ان يكون السعي في تقسيم الفلاسفة رفضا للقواعد وذلك لان
الداعي الى هذا التقسيم هو ان الواجب ليس مختارا وان العالم قديم بالزمان حادث بالذات وكلاهما
باطل عند اهل السنة وسياتي في شرح قول المص في الصفات وهي لا هو ولا غيره لهذا اسے
لكون الصفات واجبة او ممكنة زيادة تحقيق وهي ان الصفات ممكنة في نفسها
ومعنى قولهم واجب الوجود هو الله وصفاته ان صفاته واجبة لذات الله تعالى والممكن
اذا كان واجبا للقدم فليس قدمه محالا انتهى ملخصه هذا ما يتعلق بشرح الكتاب وان شئت
ان تسمع خلاصة هذا البحث فاسمع ان مذهب اهل السنة فيه ثلثة احدها مذهب الضري ان

للصفات واجبة لذاتہا وہذا سہو للزوم تعدد الواجب ثانیہا ما علیہ جمہور المحققین وہو ان الصفات
ممکنة قدیمة صادرة بالایجاب عن ذات الحق سبحانہ واعترض علیہم بوجوہ الاول ینافی قولہم کل ممکن
حادث واجیب اولا بانہ خاص بالصادر بالاختیار وثانیا بان معناہ حادث بالذات اما دفعہ بانہ
قول بما ذہب الیہ الفلاسفة ففیہ نظر اذ لیس مخالفتہم واجبة فی کل قول ولو کان حقا فلا باس فی تقسیم
الحدوث والقدم الی ذاتی وزمانی اذا اعترفنا بحدوث العالم باختیار صانعہ تقدس الثانی ان
الواجب مختار فیجب ان یکون معلولہ مسبوقا بالعدم اجیب اولا بتخصیص الاختیار بما سوی الصفات
اذ من جملتہا القدرة والاختیار فلو کان وجودہا بالقدرة والاختیار لزم سبق الشئ علی نفسہ واورد
علیہ ان الایجاب نقص عندکم واجیب بانہ نقص فی غیر الصفات لان الصفات کمالات وایجاب الکمال
کمال والخلو عنہ نقص واورد علیہ اولا بان افاضة الوجود علی الممکنات ایضا کمال وثانیا بما ذہب الیہ
سیف الدین الآمدی من منع القاعدة حیث جوز ان یکون تقدم اختیارہ علی معلولہ ذاتیا لا زمانیا
الثالث ان المتکلمین علی ان المحوج الی العلة الحدوث لا الامکان فیلزم ان لا یکون الذات علة
للصفات القدیمة واجیب بتخصیص القاعدة بما سوی الصفات الرابع ان البسیط لا یکون فاعلا
لشئ وقابلا لہ معا لان جہة الفعل غیر جہة القبول فیلزم الترکیب والجواب ان الفعل والقبول
من الامور الاعتباریة التی لا وجود لہا فی الخارج وتعدد الاعتبارات لا یستلزم کثرة فی الذات
ثالثہا للصوفیة وبعض الاشاعرة وہو ان الصفات عین الذات وہذا منزہ عن الاشکالات الواردة
علی المذہبین الاولین وکلما اورد الجمہور فی ابطالہ فغیر تام واللہ سبحانہ اعلم **الحیّ القادر العلیم**
السمیع البصیر الشائی المرید الشائی اسم فاعل من شاء وہو مرادف المرید وذکرہما لان
النصوص الناطقة بہذہ الصفة وقعت تارة بلفظ المشیئة وتارة بلفظ الارادة وزعمت الکرامیة

المشیئۃ ازلیۃ والارادۃ تحدث عند ایجاد الشئ لان بداھۃ العقل ای اول توجھہ جازمۃ بان
محدث العالم الکائن او حال کونہ علی ھذا النمط بفتحتین الطریقۃ او النوع البدیع العجیب
والنظام المحکم بفتح الکاف ای الممنوع من الفساد او المشتمل علی الحکمۃ مع ما یشتمل العالم علیہ
من الافعال المتقنۃ بفتح القاف المستحکمۃ بالخلل والنقوش المستحسنۃ لا یکون ای المحدث
بدون ھذہ الصفات وقد یوضح بان النمط البدیع یدل علی العلم والحدوث علی القدرۃ والارادۃ
والکل علی الحیوۃ اما الدالۃ علی السمع والبصر ففیھا بحث لان الدلیل العقلی لا یکفی لاثباتھا کما
صرحوا بہ واجیب بان المراد ھھنا بالسمع والبصر ادراک المسموعات والمبصرات ولا شک فی کون المختار
سبحانہ خالقا لھا یدل علی انہ یدرکھا واما اثبات ان السمع والبصر صفتان زائدتان بھما یتبدء الادراک
ولیس ھذا المحل بیانہ ثم عندی ان النقوش المستحسنۃ تھدی العقل السلیم الی البصر وما قیل ان ایجاد
الاصوات لا یکون بدون علمھا وھو السمع فاقول فیہ بحث اما اولا فلانہ منقوض باول صوت
خلقہ بقی فی دلیل الشارح بحث وھو ان الدلیل انما یتم اذا کان العالم صادرا عن الواجب بلا واسطۃ
والا فیجوز ان یکون الواجب موجبا غیر موصوف ببعض ھذہ الصفات ویصدر عنہ مصنوع موصوف
بھذہ الصفات موجد لھذا العالم اجیب بانہ قد سبق ان العالم حادث بجمیعہ وان محدثہ الواجب
سبحانہ فخلاصۃ الدلیل ان محدث جمیع العالم علی النمط البدیع لا یکون بدون ھذہ الصفات ولا شک
ان الواسطۃ من جملۃ العالم فیکون محکوما علیہ بالحدوث فلا یصدر عن الموجب لان الصادر عن الموجب
قدیم البتۃ واعترض علی ھذا الجواب بان الثابت فیما قبل ھو حدوث الاعیان والاعراض
ولا بد من نفی المجردات او حدوثھا علی ان اضدادھا نقائص دلیل ثان تقریرہ انہ لو لم یتصف
بھا لزم ان یتصف باضدادھا وھی الموت والعجز والجھل والصمم والبکم والعمی والاضطرار وھی نقائص
یجب تنزیہ اللہ تعالی عنھا قالوا فیہ بحث اما اولا فلانا لا نسلم انھا اضدادھا بل اعدام ملکاتھا
ویجوز ارتفاع الملکات واعدامھا لعدم قابلیۃ المحل کالبصر والعمی فی الجدار واما ثانیا فلانا لا نسلم
استحالۃ الخلو عن الشئ وضدہ فان الھواء خال عن الالوان المتضادۃ کلھا قلت ثبوت الحیوۃ بدیھی
وکذلک کون الحی قابلا للصفات الباقیۃ وکذا اتصافہ باضدادھا عند عدم الاتصاف بھا وایضا قد
ورد الشرع بھا دلیل ثالث بیانہ ان القرآن والاحادیث المتواترۃ نطقت باثباتھا وھی امور لا یستحیلھا

العقل لوجب الايمان بها والضمير المجرور للصفات المذكورة وقيل لجميع ما يحمل على الواجب سبحانه
لقوله بخلاف وجود الصانع وفيه نظر لانه خلاف الظاهر وهذا الكلام ليس في حكم الاستثناء المتصل
فافهم وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها دفع لما يظن من ان تصديق الشرع موقوف
على العلم بان الله الموصوف بصفات الكمال ارسل هذا الشرع لنظام خلقه فاثبات الصفات
بالشرع مشتمل على الدور وحاصل الجواب ان تصديق الشرع انما يتوقف على العلم ببعض صفاته تعالى
كحيوته وكلامه وعلمه وقدرته وارادته بخلاف السمع والبصر فانه لا يتوقف الارسال عليهما
فيصح التمسك بالشرع فيها وكذا يصح التمسك على شمول الارادة والعلم والقدرة كالتوحيد
اي كما انه يصح التمسك على التوحيد بالشرع كقوله تعالى لا اله الا الله وذلك لانه اذا كان في
البلد اميران ويفعل كل منهما ما شاء من تنعيم وعذاب فان العقل يحكم بطاعة كل منهما في ما امر
بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك كالعلم والارادة والقدرة مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه فانه لا يصح التمسك بالشرع فيها للزوم الدور اذ لا يمكن الارسال الا اذا كان
المرسل موجودا عالما بالرسول وآمرا وناهيا ومريدا لان يطاع وقادرا على الارسال وانكر
بعضهم التوقف على العلم بل قيل مشاهدة المعجزة توجب يقينا عاديا بصدق الرسول من غير توقف
الا على العلم بوجود الحق سبحانه فيصح التمسك في سائر الصفات بالشرع وفيه خلاص عن الادلة
العقلية والحمد لله على ذلك ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر اي يحتاج
الى محل يقومه التقويم قائم داشتن وهذا من الوجوب على مراحل وكلانه يمتنع بقاء عه كما
ذهبت الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين بل ينعدم ويتجدد مثله في كل آن واورد عليهم انه
سفسطة لانا نقطع ببقاء لون هذا الثوب مثلا فاجابوا بانه من غلط الحس كما ان نزعم ان الشعلة
قائمة مع انها سيالة تنطفي ويعقبها اخرى وكان الانسب ترك هذا الدليل لان اثباته مشكل مع
ان كون الحق تعالى ليس بعرض من البديهيات الواضحة بعد تصور مفهومي الواجب والعرض والا اي
لو كان العرض باقيا لكان البقاء معنى قائما به اي بالعرض والمعنى ما يقابل الذات وهو ما لا يقوم

١٦٩

بنفسه والمتکلمون یستعملونه اعم من العرض فیسمون الصفات الالٰہیة معانی لا اعراضًا فیلزم قیام المعنی

بالمعنی وھو محال خلافًا للفلاسفة فانہم جوزوا قیام العرض بالعرض لان قیام العرض بالشیٔ معناہ

ان تحیزہ ای تحیز العرض والتحیز قبول الاشارة الحسیة تابع لتحیزہ والعرض لاتحیز له بذاته

بل انما یتحیز تبعا الموضوعه حتی یتحیز غیرہ بتبعیته غایة للمنفی بالمیم ای لوکان له تحیز بذاته لامکن تحیز

غیرہ بتبعیته وھذا ای دلیل امتناع بقاء العرض مبنی علی ان بقاء الشیٔ معنی زائد علی وجودہ وان

القیام بغیرہ معناہ التبعیة فی التحیز یرید ان الدلیل موقوف علے ماتین المقدمتین وھما

ممنوعتان والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله ہذا ابطال للمقدمة الاولی وحقیقته

ای حقیقة البقاء الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی ازالة لایتوہم من ان استمرار

الوجود معنی زائد علی الوجود وعدم زواله امر عدمی فتفسیر البقاء بالاول اثبات للمقدمة الممنوعة وبالثانی

مخالف لمایرید اثباته من کون البقاء عین الوجود وتقریر الجواب ان التعبیر بہما مبنی علی التسامح وحقیقته

البقاء ہو الوجود فی الزمان الثانی فلیس امرا زائدا علی الوجود بل عینه ومعنی قولنا وجد فلم یبق انه

حدث فلم یستمر وجودہ ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی جواب عن حجة القائلین بان البقاء

زائد علی الوجود وتقریر الحجة ان العقلاء متفقون علی صحة قولہم وجد الشیٔ فلم یبق فلوکان البقاء نفس

الوجود لم یصح الاثبات والنفی معًا فانه تناقض کقولک وجد فلم یوجد وحاصل الجواب ان الاثبات و

النفی لم یردا علی الوجود فی زمن واحد بل المثبت ہو الوجود فی الزمن الاول والمنفی ہو الوجود فی

الزمان الثانی فلا تناقض کقولک وجد امس ولم یوجد الیوم وان القیام ہو الاختصاص الناعت

ہذا ابطال للمقدمة الثانیة وعطف علے ان البقاء استمرار الوجود والاختصاص الناعت ان یکون

بین شیئین اختصاص یصیر به احدہما نعتا للآخر کالبیاض القائم بالجسم فیقال الجسم الابیض وفی

وصف الاختصاص بالناعت تسامح کما فی اوصاف الباری تعالی فانہا قائمة بذات الباری

تعالی ولا تحیز بطریق التبعیة لتنزھه تعالی عن التحیز وبل علی ان القیام ہو الاختصاص

لا التحيز وتقريره ان اوصاف الحق تعالى قائمة مع انه لا تحيز قطعا واجيب بانه تعريف لقيام
الاعراض بمحالها لا لمطلق القيام بالشئ فلا يرد الصفات لانها لا تسمى اعراضا وان انتفاء الاجسام
فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك اى من الانتفاء والتجدد فى
الاعراض عطف على ان البقاء وهو ابطال لقولهم يمتنع بقاء العرض بعد ابطال دليله وحاصله ان الاعراض
باقية لان بقاء الاجسام ضرورى باتفاق الحكماء والاشاعرة فلو جاز الانصرام والتجدد فى الاعراض
وبطل حكم الحس ببقائها لوجب ان يجوز ذلك فى الاجسام ايضا وهو سفسطة باتفاق الفريقين ولذلك
انكر الناس على النظام المعتزلى انكارا شديدا لتفرده بتجدد الاجسام فعلى هذا يكون هذا الكلام معارضة
وقيل نقض اجمالى اى لو صح دليلك للزم مخالفة الضرورى وأورد على قوله ليس بابعد وجهان احدهما
ان الاعراض اضعف وجودا من الجواهر فتجدد الجواهر ابعد وثانيهما ان تجدد الاجسام ابعد لانه يستلزم
سقوط الجزاء والتكليف والقصاص بخلاف الاعراض والجواب عنهما بان الحاكم ببقائهما هو الحس ولا
تفاوت بين الجوهر والعرض فى كونهما محسوسين نعم تسليم لضعف بعض ادلة الفلاسفة بعد ما نصر مذهبهم
على طريق اهل الانصاف تمسكهم اى الفلاسفة فى جواز قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة
وبطوءها حيث قالوا الحركة عرض قائم بالجسم والسرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة ليس
بتام اذ ليس ههنا اى فى الحركة السريعة والبطيئة لشئ هو حركة واخر هو سرعة او بطوء حتى يقال
انهما قائمان بالحركة بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة
الى بعض الحركات بطيئة وبهذا تبين انه ليس السرعة والبطوء اى الحركة السريعة والبطيئة
نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات فان الانسان
انسان سواء اضيف الى فرس وبقر ولا جسم لانه مركب من الجواهر المفردة ومتحيز
ثابت فى الحيز اى المكان وذلك امارة الحدوث لان المركب محتاج الى اجزائه والمتحيز محتاج الى
حيزه والاحتياج من خواص الممكن ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزء
وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى منزه عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان
جعلوه اسما للموجود لا فى الموضوع حيث قالوا الجوهر موجود لا فى موضوع والعرض موجود فى
موضوع والموضوع هو المحل المستغنى فى تقومه عن الحال فيه كالجسم المستغنى عما يحل فيه من اللون

والحركة والمحل اعم من الموضوع لانه قد يحتاج الى محل فيه كالهيولى والصورة فانهما جوهران والصورة حالة فی الهیولی ومع ذلک فالهیولی محتاجة فی تقومها الی الصورة مجردا کان کالعقول والنفوس فانها مجردة عن المادة والجهة والمکان او متحیزا کالجسم والهیولی والصورة لکنهم جعلوه من اقسام الممکن وارادوا به الماهية الممكنة التی اذا وجدت کانت لا فی موضوع یرید ان ظاهر قولهم موجود لا فی موضوع یتناول الواجب ولکنه یظهر بعد التحقیق انهم لا یطلقون الجوهر علی الواجب وهذا لوجهین احدهما انهم قسموا المفهوم الی واجب وممکن والممکن الی جوهر وعرض فالجوهر قسم من الممکن عندهم ثانیهما انهم فسروا الجوهر بماهية اذا وجدت کانت لا فی موضوع والعرض بماهية اذا وجدت کانت فی موضوع ویطلبوا بهم الاشارة الی ان وجود الممکنات زائد علی ماهیاتها فعلی هذا لا یتناول التعریف الواجب لان وجوده الخاص عین ماهیته عندهم واما اذا ارید بهما ای بالجسم والجوهر القائم بذاته کبعض المبتدعة فانهم یطلقون الجسم علی الواجب تعالی ویفسرون الجسم بالقائم بذاته و الموجود لا فی موضوع لف ونشر مرتب فانما یمتنع اطلاقهما علی الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الی المرکب والمتحیز ای لا یمتنع اطلاقهما علی الواجب من حیث عدم صحة المعنی بل من حیث انه ترک الادب وهذا لوجهین احدهما انه لم یوجد هذا الاطلاق فی القرآن والحدیث وذهب اهل السنة ان لا یسمی الله سبحانه الا بما ورد فیها لقوله تعالی ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها وذروا الذین یلحدون فی اسمائه الثانی ان الفهم یتبادر من الجسم والجوهر الی المعنی الذی لا یصلح علی الواجب وذهب المجسمة والنصاری الی اطلاق الجسم والجوهر علیه بالمعنی الذی یجب تنزیه الله تعالی عنه اما المجسمة فقالوا هو جسم کسائر الاجسام جالس علی العرش واما النصاری فقالوا جوهر منقسم الی ثلثة اجزاء الاب والابن وروح القدس وهذا وجه آخر لترک اطلاق الجسم والجوهر وذلک لان موافقة المبتدعة فی بدعتهم ممنوعة شرعا ولو کان المقصود خلاف مقصودهم و وقع فی کثیر من النسخ وذهاب المجسمة بلفظ المصدر عطفا علی تبادر الفهم وقیل علی عدم ورود الشرع ومن العجائب ما ذکر بعض المحشین ان قوله وذهب المجسمة جواب سوال مقدر وهو انکم قلتم ان الجسم والجوهر لا یطلقان علیه تعالی والحال ان المجسمة والنصاری اطلقوهما فانفصل اعتراض بالنقض علی قولهم من جهة عدم ورود الشرع کیف صح اطلاق الموجود والواجب والقدیم ونحو ذلک

كلفظ خدا بالفارسية مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وقد يقال كلمة التوحيد يصح اطلاق الموجود
وهو من الادلة الشرعية لانه قد ثبت بالقرآن والحديث ان الاجماع حجة اما القرآن فقوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولو اجتمعوا على الخطاء لامروا
بالمنكر ونهوا عن المعروف واما الحديث فقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة رواه وهو
متواتر المعنى ولكن في دعوى الاجماع في اطلاق هذه الاسماء بحثا الا ان يراد رجحان الجمهور وقد
يقال في جواب تصحيح اطلاق الموجود ونظائره ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة و
الموجود لازم للواجب قيل لا وجه لاختصاصه لزومه للواجب بعد ثبوت ترادف الكل والواجب بانه
اراد مفهوم الواجب وهو مفهوم الكل للترادف وعندي ان وجه الاختصاص ان المشهور في محاوراتهم
الوجود الى الواجب فيقال واجب الوجود لا قديم الوجود واذا ورد الشرع باطلاق اسم
بلغة كلفظ الله فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة كالواجب القديم او من لغة اخرى
كاسم خدا بالفارسية وما يلازم معناه كالموجود وفيه نظر من جهتين احدهما في الترادف وذلك
لان مفهوماتها متغايرة فالله علم للجزئي الحقيقي ومعناه بحسب اللغة المعبود او من تحير العقل فيه او من
يفزع الكل اليه او من احتجب عن غيره والواجب ما يمتنع عدمه والقديم ما لا اول لوجوده الثاني في انه
حكمي الترادف فيمن في الاطلاق عليه تعالى لانه قد يكون احدهما موهما بالنقص فلا يصح اطلاقه ولذا لا
يطلق عليه العاقل والمكان مرادفا للعالم لانه من العقل بمعنى القيد عما لا ينبغي وكذلك حال اللازم فان
الله تعالى خالق كل شيء ويلزمه ان يكون خالق الخنازير مع انه يجوز اطلاق الملزوم لا اللازم ثم اعلم
ان مسئلة التوقيف اختلف فيها اختلافا كثيرا قال بعض المحققين لا نزاع في جواز اطلاق اسمائه الاعلام
الموضوعة في اللغات كخدائي بالفارسية وتنكري بالتركية وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من

الصفات والافعال وقال المعتزلة والكرامية يجوز اطلاق كل ما دل العقل على اتصافه تعالى به ولو لم
يأذن به الشرع وقال قوم يجوز ما يرادف الاسماء الشرعية الا ما كان مخصوصا بلغة الكفار وقال
القاضي ابو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ولم يكن موهما بنقص جاز اطلاقه وشرط
آخرون مع ذلك ان يكون مشعرا بالجلال والتعظيم وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي وقال
يجوز ما يدل على الصفة لا ما يدل على الذات وقال الامام الاشعري لا بد من اذن الشارع وفي شرح
المواقف هو المختار **ولا مصوّرٍ** اي ذي صورة وشكل عطف تفسير مثل صورة انسان و
فرس وغيرهما وزعم المجسمة انه على صورة الانسان لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها
بواسطة الكميات كالطول والعرض والعمق والكيفيات كالالوان والاستقامة والانحناء و
احاطة الحدود والنهايات قيل الحد خارج عن المحدود والنهاية داخلة فيه والظاهر انهما مترادفان
او متساويان **ولا محدودٍ** اي ذي حد ونهاية **ولا معدودٍ** اي ذي عدد وكثرة
يعني ليس محلا للكميات المتصلة تفسير لقوله لا مصور ولا محدود ويجوز ان يكون تفسيرا
للثاني فقط كالمقادير من الخط والسطح والطول والعرض ولا المنفصلة كالاعداد تفسير
لقوله لا معدود وتوضيح المقام ان الكم عرض يقبل القسمة لذاته وهو قسمان احدهما متصل وهو الذي
اذا قسم كان لقسميه حد مشترك يصح ان يعتبر حدا لكل من القسمين وهو الزمان والخط والسطح والمقدار
القائم بالجسم ويدل على مغايرته الجسم انه يزداد المقدار وينقص في الشمع الذائب والمنجمد مع ان الجسم
باق ثم ان اذا قسمنا الخط بنقطة كانت النقطة حدا مشتركا لكل من قسمي الخط وكذا اذا قسمنا السطح
بخط والمقدار الجسمي بسطح والزمان بآن وثانيهما منفصل وهو الذي لا يكون لقسميه حد مشترك وهو
العدد فان العشرة اذا قسمت بستة واربعة مثلا لم يكن بين الستة والاربعة حد مشترك والا صارت
الستة سبعة والاربعة خمسة وهو ظاهر اما المقادير فلانها من خواص الاجسام واما الاعداد فلانه
ليس للواجب تعالى اجزاء ولا جزئيات ولا شركاء يقع في تعدادهم فالعدد منفي بالمعاني الثلثة
ولكن كلام الشارح ناظر الى الاول اما الوصف بانه تعالى واحد فليس من باب التعداد لعدم التعدد

مع ان الصحيح ان الواحد ليس بعدد **ولا متبعض ولا متجزٍّ** اى ذى ابعاض واجزاء
ولا متركب منها اى من الابعاض والاجزاء لما فى ذلك اى التبعض والتجزى والتركب
من الاحتياج الى الاجزاء المنافى للوجوب فما له اجزاء الفاظ للتفصيل يسمى باعتبار
تالفه منها اى اجتماعه من الالفة بالضم وهو القرب بين الشيئين متركبا وباعتبار انحلاله
اليها اى تفرقه الى تلك الاجزاء عند التفريق متبعضا ومتجزيا وهما مترادفان وقد يفرق بان
التجزى بانحلال الى ما منه التركيب كانحلال الجسم الى الجواهر الفردة بخلاف التبعض كانحلاله الى
الجسمين **ولا متناه** لان ذلك من صفات المقادير والاعداد خلافا فالكرامية زعموا انه غير
متناه من جميع الجهات الا من الجهة المتصلة بالعرش كذا قيل ولا يخفى انه كما يجب تنزيهه تعالى
عن التناهى فكذا يجب عن عدم التناهى بالمعنى الذى قصدوه **ولا يوصف بالماهية**
منسوبة الى ما الاستفهامية مع زيادة الهمزة وقد يزعم انها منسوبة الى ما هو بحذف الواو و
قلب الهاء همزة والاول اقرب اى المجانسة للاشياء المجانسة هو الاتحاد فى الجنس و
للجنس معان منطقى ولغوى اعم منه وهو الامر الشامل العام فان الانسان جنس لغوى لا منطقى و
الظاهر ان الشارح اراد المنطقى لان معنى قولنا ما هو فى اللغة انه من اى جنس هو كما ذكره
البيانيون وقال السكاكى فى المفتاح ما للسؤال عن الجنس اراد الجنس اللغوى ومقصود الشارح من
هذا الكلام بيان المناسبة بين المعنى الاصطلاحى للماهية واللغوى لها وحاصله ان اهل اللغة يسألون
بما هو عن الجنس اللغوى ويقولون فى الجواب انسان او فرس او ثوب او درهم فناسب ان يسمى
المجانسة المنطقية ايضا ماهية لوقوع الجنس المنطقى ايضا فى جواب ما هو والمجانسة المنطقية
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لان ما له جنس لا يتقوم الا بفصل يميزه عما يشاركه
فى الجنس فيلزم التركيب من الجنس والفصل واورد عليه ان هذا تركيب عقلى والمنافى للوجوب
هو التركيب الخارجى واجيب بان العقلى مستلزم للخارجى لان الشئ البسيط لا يمكن انتزاع الجنس و
الفصل منه واعلم ان بعض المحشين شرح كلام الشارح بوجه آخر فاراد بقوله اى المجانسة للاشياء المعنى
اللغوى استيناسا بظاهر قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو لان هذا معنى لغوى لا منطقى
ولا يخفى ان استيناسه مدفوع بما ذكرنا من انه قصد بيان المناسبة وايضا يرد عليه ان المجانسة اللغوية

لا توجب التمايز بالفصول واجيب بحمل الفصول على ما يعم المميز سواء كان فصلا او تشخصا ودفع الجواب بان لزوم التركيب موقوف على كون التشخص امرا وجوديا داخلا في هويته واثبات ذلك صعب

وَلَا بِالْكَيْفِيَّةِ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك كاللون والضوء اما اطلاق النور والحس فليس بالمعنى المتعارف وكذا الغضب والفرح والحلم بل لها معان يعرفها الله سبحانه اما اللذة فالحسية منها ممنوعة اجماعا واما العقلية فنفاها المتكلمون واثبتها الحكماء قائلين ان الحق سبحانه احلب مبتهج لعلمه بكمالاته العظيمة وعندي انه لا يصادم اصلا شرعيا ولذا ذهب اليها الامام حجة الاسلام الغزالي مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب فقد ذكر الحكماء ان اللون والطعم والرائحة انما تحدث في الجسم اذا كان مركبا من العناصر وتمازجت اجزاؤها حتى تحدث في الجسم كيفية متشابهة تسمى المزاج اما البسيط الذي لم يركب بغيره فيكون خاليا عن هذه الكيفيات الثلث كالماء والهواء والنار الخالصة عن الدخان كالتي في اصل الشعلة واورد عليه زرقة السماء وحمرة المريخ وحلاوة الماء مع ان الكل بسيط عندهم فاجيب بان الزرقة متخيلة في الجو والوان الكواكب متخيلة من اضوائها وعذوبة الماء متخيلة من عذوبة الريق لنفوذه مع الماء اللطيف فهذا رايهم اما الاشعري واصحابه فعلى خلافه لانهم يقولون بجواز وجود هذه الكيفيات في جسم بسيط بل في جوهر فرد وقيل انما ذهب الشيخ مذهب الحكماء قصدا الى ما جرت به العادة الالهية قلت ويرد عليه عدم تمام الدليل لان جريان العادة على كون الكيفية في الاجسام تابعة للمزاج لا يدل على استحالة اتصاف الواجب تعالى بها وهذا ظاهر ولك ان تدعي الضرورة في كون تلك الكيفيات من خواص الاجسام والجواهر الفردة

وَلَا يَتَمَكَّنُ اشتقاق مستحدث من المكان على حمل الميم اصلية كالحوقلة والتهليل فِيْ مَكَانٍ تحقيق المقام موقوف على مقدمات المقدمة الاولى ذهب الحكماء الى ان في الاجسام امتدادا هو عرض قائم به مستدلين بوجهين احدهما ان الشمعة اذا جعلت مدورة ثم مربعة فقد تغير امتدادها من حال الى حال مع بقاء جسميتها ثانيهما ان امتداد الجسم ينقص بجموده ويزيد بذوبانه مع ان حقيقة الجسم على حالها فعلم من الوجهين ان الامتداد عرض زائد على حقيقة الجسم قائم به ويسمى البعد المادي والبعد العرضي والجسم التعليمي وتسميته بالجسم مجاز وذهب

المتکلمون الی ان ہذا البعد موہوم بناء علی ان الجسم مرکب من جواہر فردۃ من غیر اتصال المقدمۃ الثانیۃ اختلف العقلاء فی المکان علی اقوال والمعتمد منہا ثلثۃ۔ الاول مذہب افلاطون من انہ البعد الموجود الجوہری المجرد ینفذ فیہ الجسم بطریق التداخل ولو لم یشغلہ الجسم لکان خلاءً وتوضیحہ بانا نجد فی الحوض بعدا یحیط بہ اطراف الحوض وہذا البعد مملو بالہواء فاذا دخلہ الماء وخرج الہواء صار البعد مشغولا بالماء فالبعد فی الحالین قائم علی حالہ لا یتغیر ولا ینتقل عن الحوض فہو جوہر مجرد عن المادۃ مغائر للبعد العرضی القائم بالہواء او الماء لانہ تابع لہما فی دخول الحوض والخروج عنہ ویسمی بعدا جوہریا وبعدا مجردا وبعدا اسقطورا بالفاء والقاف لانہ اصل الفطرۃ ولانہ ذو اقطار واورد علیہ اولا ان الحس لا یحکم فی جوف الحوض الا ببعد واحد اجیب بان العقل قد یحکم بما یقصر عنہ الحس وثانیا ان تداخل البعدین محال والا لجاز ان یجتمع العالم فی بعد خردلۃ واجیب بانہ لا استحالۃ اذا کان احدہما مادیا والآخر مجردا وانما المحال تداخل المادیین وثالثا ان اجتماع المثلین محال اجیب بان احدہما جوہر والآخر عرض فلا تماثل الثانی مذہب المتکلمین من ان المکان بعد موہوم ولاشیٔ محض وہو کمذہب افلاطون الا ان البعد وہمی عندہم واورد علیہم ان الجسم ینتقل من مکان الی مکان والانتقال من المعدوم الی المعدوم محال وان المکان ینقسم الی نصف وربع والمعدوم لا ینقسم واجیب بان لا انتقال من جسم الی جسم والمنقسم ہو الجسم المتمکن الثالث مذہب ارسطاطالیس من ان المکان سطح باطن من الجسم الشامل المتمکن وہو ینکر البعد غیر البعد العرضی القائم بالجسم واورد علیہ انہ یلزم ان یکون المحمول فی الصندوق الی الفرسخ ساکن والطیر الواقف فی الریح والسمک الواقف فی الماء الجاری متحرکا واذا تحرکا علی وفق جری الماء فساکنین المقدمۃ الثالثۃ اختلف العقلاء فی تجویز فراغ فی العالم لا یشغلہ جسم ویسمی الخلاء مذہب المتکلمون وبعض اصحاب افلاطون الی التجویز ولکن ہذا الفراغ جوہر موجود عند الحکیم ومعدوم وہمی عند المتکلم واکثر الحکماء علی ان الخلاء محال فللمجوز انا اذا رفعنا صفحۃ ملساء عن مثلہا دفعۃ یحصل خلاء فی وسطہا لان الہواء یتحرک تدریجا من اطرافہا الی وسطہا واجیب بان الرفع محال وقد جرب وللمانع التجارب کعدم انہباط الماء عن الجرۃ المنکبۃ علی الماء الا اذا جعل فیہا ثقبۃ تدخل الہواء منہا کارتفاع الماء فی الانبوبۃ المصوصۃ وانما اطنبنا لان عامۃ من یدرس ہذا الشرح فی بلادنا

لا يعرفون الحكمة الطبيعية فيشكل عليهم امثال هذا المقام لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد

آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان واراد بالبعد الاول البعد القائم بالجسم وهو عرض عند الحكيم وموهوم

عند المتكلم وبالثاني البعد الوهمي عند المتكلم والجوهري المتحقق عند افلاطون والضمير في يسمونه للثاني

فقوله متوهم او متحقق يجوز ان يكون صفة للبعدين على التنازع ولكن قوله يسمونه المكان يدل على انه

صفة للثاني والبعد يريد تعريف البعد العرضي والجوهري معا على سبيل اللف والنشر عبارة عن

امتداد قائم بالجسم وهو العرضي او بنفسه وهو المقطور الجوهري عند القائلين بوجود الخلاء

وهم افلاطون واتباعه القائلون ببعد خالي جوهري انقلت ما السبب في ترك تعريف البعد الموهوم

قيل لانه يعرف قياسا عليهما وهو بعد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه وزعم بعض المحشين ان

التعريف يعم الكل وان المراد بالقيام ما يعم الحقيقي والوهمي وبالوجود المعنى اللغوي ولا يخفى انه تكلف بارد

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فيكون منزها عن المكان والفرق بينهما

ان الامتداد اعم من ان يكون قائما بنفسه او بالجسم والمقدار هو الامتداد القائم بالجسم فقط ففي الكلام

تخصيص بعد تعميم للتاكيد انقلت فالشارح لم يذكر مذهب ارسطاطاليس قلت لانه ضعيف لما قد

سبق ولانه لو كان المكان هو السطح لزم نقصان المكان بزيادة المتمكن وبالعكس كما اذا ملانا نقرة الخشبة

او نقرنا الخشبة وذا سفسطة فان قيل بنى السؤال على اتحاد التمكن والتحيز الجوهر الفرد متحيز لانه مشار بالاشارة

الحسية ولا بعد فيه والا لكان الجوهر الفرد متجزيا اذ كل بعد منقسم قلنا المتمكن اخص من المتحيز

اعلم ان الحيز قد يستعمل مرادفا للمكان وقد يستعمل اعم منه ومنشا السؤال هو الاول وحاصل الجواب هو

الثاني وزعم بعض الافاضل ان الاصطلاح الاول للحكماء والثاني للمتكلمين لان الحيز عند المتكلمين

هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتد كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد فالاول مكان وحيز

والثاني حيز لا مكان قيل هذا يخالف ما ذكره الشارح في آخر بحث حدوث العالم من ان الحيز هو الفراغ

المتوهم الذي يشغله الجسم واجيب بان المذكور ثمه تعريف حيز الجسم لا مطلق الحيز فما ذكر من لزوم التجزي

دليل على عدم التمكن في المكان لا على عدم التحيز واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما

في الازل فيلزم قدم الحيز وهو محال لما ثبت من حدوث العالم واورد عليه انه مبني على وجود الحيز ومذهب

المتكلمين انه فراغ موہوم وازلية المعدوم غير محال آجيب بوجوه احدہا انه اختار وجود الحيز لقوة الدليل على وجوده وہوانه مشار اليه ولا شئ من المشار اليه بمعدوم ثانيہا ان الدليل غير مبنى على وجود الحيز بل الاحتياج الى الحيز ينافي الوجوب موجودا او معدوما وفيه انه لا مخرج للترديد بين قدمه وحدوثه ثالثہا ان المراد بقدم الحيز قدم التحيز وہو عرض عندہم والعرض لا يبقى زمانين فيلزم تتالى الاكوان بلا نہاية ويبطله برہان التطبيق اولا فيكون محلا للحوادث لان الكون فى الحيز من الاعراض الموجودة فى الخارج عند المتكلمين والحكماء، وايضاً دليل ثان اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناہيا وفيه بحثان احدہما ان الملازمة على تقدير المساواة ممنوعة لجواز ان يكون الحيز والمتحيز غير متناہيين و اجيب بان عدم تناہى الابعاد باطل كما تبين فى محله ثانيہما انه يحتمل ان يكون على تقدير النقصان جوہرا فردا ولا يلزم التناہى لما مر من انه من صفات المقادير والاعداد والجزء لا مقدار له آجيب بان بديہة العقل تشہد على ان الواجب ليس جزء لا يتجزى فلا حاجة الى ابطال ہذا الاحتمال بالبرہان او يزيد عليه فيكون متجزيا لان بعضه يطابق الحيز وبعضه يزيد عليه وآورد على الدليل ان الحيز لا يكون الا مساويا للمتحيز آجيب بان الترديد للمطابقة فى بطلان الحيز على جميع التقديرات وعندى انه اراد بالحيز فى ہذا الدليل الحيز العرفى وہو ما يمنع الجسم عن النزول تنبيہا على رد الشبہة فان بعضہم ذہب الى انه يملؤ العرش وقيل ہو على بعض العرش وقيل يزيد باربع اصابع من كل جہة تعالى عن ذلك واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جہة مسئلة اخرى ذكرہا الشارح لانہا من المہمات وفى الشرط والجزاء اشارة الى عذر المصنف فى تركہا لان قوله لا يتمكن ينفى الجہة ايضاً لا علو ولا سفل كلاہما بالكسر ولا غيرہما من المشرق والغرب والجنوب والشمال لانہا اى الجہات اما

حدود واطراف للامكنة كما هو مذهب الحكماء او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء
كما هو مذهب المتكلمين يريد ان الجهة اما من عوارض المكان او نفس المكان فالمنزه عن المكان منزه عن الجهة
وتوضيح الكلام ان الجهة تطلق على معنيين منتهى الاشارات ونفس الامكنة والاول مذهب الحكماء والثاني
مذهب المتكلمين اما تحرير الاول فقالوا الجهة موجودة مستدلين اولا بانها يشار اليها بالاشارة الحسية و
ثانيا بان المتحرك يقصد بالحركة والاشارة الى معدوم والقصد اليه محالان ثم قالوا الجهة الحقيقية هو الفوق
والتحت وما سواهما من الجهات كاليمين والشمال فيختلف بتغير وضع الشخص ثم الجهة لا تنقسم والا فالاول
اذا وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة لا ما بعدها والا فالجهة ما بعده لا هناك فثبت
ان الفوق والتحت عبارة عن نهايات وحدود غير منقسمة قائمة بالاجسام ثم انه يجب ان يكون الجسم
المحدد لها كرة فيكون الفوق سطحه المحدب والتحت نقطة مركزه ليكون كل من الفوق والتحت ابعد شيء عن
الآخر فالمحدد فلك محيط بعالم الاجسام فقول الشارح حدود واطراف للامكنة اراد بها المركز والمحيط فان
جميع الامكنة داخلة في محدب هذا الفلك المحيط وحدها الفوقاني محدبه والتحتاني مركزه ليس الخارج من
هذا الفلك الا العدم الصرف ما حكم الوهم بان ما وراءه فضاء غير متناه فباطل واما تحرير الثاني فقال المتكلمون
ليس الجهة ما ذكر الحكماء بل الجهات هي الامكنة من حيث الاضافة فان السماء الاولى فوق بالنسبة الى الارض
وتحت بالنسبة الى الفلك الثاني فالاشارة الحسية وقصد المتحرك انما هي الى الامكنة ولا يجري عليه
زمان قالوا وجوده تعالى ليس في الزمان ومعنى كونه في الزمان ان لا يمكن حصوله الا في الزمان وفي
المواقف ان هذا مما تعرف للعقلاء فيه خلافا لا ان الزمان عندنا عبارة عن متجدد ويقدر به متجدد آخر
المتجدد حادث يحدث شيئا فشيئا ولا يثبت على حال واحدة والامكان بعض المتجددات معلوم وبعضها
مجهول فاذا قدر المجهول بالمعلوم فهذا المعلوم هو الزمان عند الاشاعرة وقد ينعكس التقدير لانعكاس العلم
والجهل فاذا قيل متى قدم الامير فيقال يوم ذهب زيد ان كان السائل عالما بيوم ذهابه واذا قيل متى ذهب
زيد فيقال يوم قدم الامير ان كان السائل مستحضر اليوم قدومه فعلى الاول يكون ذهاب زيد زمانا لقدوم
الامير وعلى الثاني بالعكس ويختلف الازمنة لاختلافات التقديرات على حسب اصطلاحات الناس فاذا
قيل كم جلس الامير فيقول القاري قدر ما يقرء سورة البقرة ويقول الخياط قدر ما يخاط ثوب وتقول
المرأة قدر ما يغزل ربع رطل وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة قال ارسطاطاليس الزمان

حركة الفلك الاعظم مستدلا بان الزمان يتفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم ويكون له فصول مشترك فهو كم متصل واذا لم يجتمع اجزاءه فهو مقدار لامر غير مجتمع الاجزاء فيثبت انه مقدار للحركة ثم الزمان يستحيل انعدامه والا لكان عدمه بعد وجوده وهذا البعدية لا تتصور الا بالزمان فيلزم وجوده من فرض عدمه هذا خلف فهو مقدار لحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة لا تذهب الى غير نهاية لقيام البرهان على تناهي الابعاد ثم انه يقدر به جميع الحركات فهو مقدار لاسرع الحركات ولا اسرع من حركة الفلك الاعظم فهو مقدارها وللمتكلمين عليه ايرادات بسطت في محلها والله تعالى منزه عن ذلك اى عن ان يجري عليه زمان اما بمعنى المتجدد فلانه لا يتصور الا فيما يحدث ويتجدد والله سبحانه ازلي ابدي لا حدوث فيه ولا تجدد واما بمعنى مقدار الحركة فلان الوجود في الزمان ما ينطبق وجوده عليه وهو لا يتصور الا فيما يتغير بالتدريج فما لا يتغير لا تعلق له بالزمان وههنا نكتة شريفة وهي ان تنزه الحق سبحانه عن الزمان يحل كثيرا من الاشكالات منها لزوم العبث من الامر والنهي في الازل ومنها لزوم الكذب والحدوث في نحو انا ارسلنا نوحا بلفظ الماضي ومنها تعطل السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات ومنها لزوم تغير العلم بالجزئيات وكل ذلك لما انه ليس بالنسبة اليه تعالى ماض وحال واستقبال والكان عالما بكل ماض وحال ومستقبل والله سبحانه اعلم ثم ان الشارح اراد ان يذكر كلاما جامعا للتنزيهات المذكورة فقال واعلم ان ما ذكره المصنف من التنزيهات بعضها يغني عن البعض فان قوله ليس بعرض ولا جسم يغني عن قوله لا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزي ولا متركب وكذلك حد هذه الثلثة يغني عن صاحبيه وقوله الواحد يغني عن قوله لا معدود الا انه حاول اى طلب واراد التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب بجوز ان يراد به واجب الوجود او يراد به ما يجب على العبد وهو الاظهر في باب التنزيه وردا على المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة والمجسمة قوم يقولون انه جسم واقاويلهما متقاربة وسائر فرق الضلال والطغيان كالحلولية والاتحادية القائلين بحلول الواجب واتحاده بالاجسام كالنصارى في عيسى عليه السلام وغلاة الشيعة في الائمة الاثنى عشرة و كالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث

وكالثنوية القائلين بالٰهين نور وظلمة وكالحمقاء القائلين بالولد وكالفلاسفة القائلين باللذة العقلية
قلت وذهب الامام الغزالی الی اثباتها علی انها لیست من الکیفیات کلذة المخلوقات والله تعالی
اعلم بابلغ وجه واوکده فلم یبال تفریع علی قوله حاول والمبالاة پرواه داشتن بتکریر الالفاظ
المترادفة کالتبعض والتجزی والتصریح بما علم بطریق الالتزام فان قوله لیس بجسم ولا عرض
یدل بالالتزام علی انه غیر محدود ولا متناه ثم ان التنزیه مصدر میمی عما الجار متعلق بالتنزیه
ذکرت ماض مجهول والضمیر الی ما لتاویله بالاشیاء المذکورة علی انها خبر ان والضمیر لما ذکرت
تنافی وجوب الوجود لما فیها من شائبة الحدوث والامکان علی ما اشرنا الیه فی شرح کل کلمة
لا علی ما ذهب الیه المشائخ عطف علی قوله انها تنافی ولعل غرض المشائخ اقناع العوام بما یقرب
الی عقولهم من ان معنی العرض بحسب اللغة ما یمتنع بقاءه یقال هذا امر عارض ای لا قیام له
وهذه الصفة عارضة ای لیست باصلیة ومنه قیل للسحاب عارض لسرعة زواله وفیه ان النزاع فی
مفهوم العرض لا فی المعنی اللغوی لهذا اللفظ ومعنی الجوهر ما یترکب عنه غیره من قولهم خلق الله
عالم الاجسام من جوهر غلظه لغلظ سبع ارضین ومعنی الجسم ما یترکب هو من غیره بدلیل قولهم
هذا اجسم من ذلك ای اکثر اجزاء او اعظم حجما وفی الوجهین نظر کما مر فی العرض وان الواجب
لیس مرکبا لانه لو ترکب فاجزاؤه اما ان یتصف بصفات الکمال ای جمیعها فیلزم تعدد الواجب
اذ اعظم صفات الکمال الوجوب او لا ای ان لم یتصف بجمیعها وهذا باشتغار الکل والبعض فیلزم
النقص لفوات بعض الکمالات وقد یوجه لزوم النقص بانه لو لم یتصف بها لم یتصف بالوجوب لانه
من جملتها فیلزم الامکان وهو معدن کل نقص وفیه بحث لانه مبنی علی ان معنی قوله او لا ان لم یتصف بشیء منها
وهذا غیر صحیح والا لم یکن الترديد حاصرا فافهم والحدوث اذ نقص الاجزاء یستلزم نقص مجموعها
الناقص لا یکون واجب الوجود فلا بد ان یکون حادثا عن غیره واورد علی الدلیل ان اتصاف مجموع
المرکب بمجموع الکمالات یکفی فی دفع النقص واجیب بان نقص الجزء یستلزم حدوثه وحدوث الجزء
یستلزم حدوث الکل ودفع الجواب بانا لا نسلم ان عدم اتصاف الجزء بجمیع الکمالات نقص للجزء و
لا نسلم ان النقص مطلقا یستلزم الحدوث وان اشتهر وایضا الواجب لیس له صورة ومقدار وکیفیة لانه
اما ان یکون علی جمیع الصور والاشکال والمقادیر والکیفیات فیلزم اجتماع الاضداد واورد علیه

ان الهیولی العنصریۃ شخص واحد موصوف بالاضداد واجیب بان الموصوف بالاضداد بالذات
ہی الصور المتعددۃ ولایتصف الہیولی بہا الا بالتبع قلت والمحتاج الی ہذا التکلف ہو من یعترف
بالہیولی واما المتکلم فلا یحتاج الیہ ادعلی بعضہا وھی مستویۃ الاقدام فی افادۃ المدح والنقص
لو حذف لفظ الاقدام لکان احسن ولکنہ اراد البلاغۃ بالاستعارۃ واصل ہذا الکلام مستعار من
القائمین فی صف القتال ثم لا یخفی ان الاستواء محل بحث فان بعضہا حریۃ بالمدح وبعضہا حقیقۃ
بالنقص کالصورۃ الحسنۃ والقبیحۃ وفی عدم دلالۃ المحدثات علیہا ہذا زعم منہم ان وجہ ثبوت
الصفات للواجب ہو دلالۃ المصنوعات علیہا والتبس علیہم ان المحدثات طرق ترشدنا الی
العلم بوجودہا ولیست عللا لثبوت الصفات للواجب فی نفس الامر فیفتقر الواجب تعالی
الی المخصص حتی یخصص بعض الصفات بالواجب ویدخل تحت قدرۃ الغیر وہو المخصص
فیکون حادثا واورد علیہ انہ یجوز ان یکون المخصص قدیما موجبا لا مختارا بخلاف مثل العلم
والقدرۃ والحیوۃ فان ثبوتہا للواجب لا یحتاج الی المخصص فانہا صفات کمال تدل المحدثات
علی ثبوتہا لان مبدع العالم علی النمط العجیب لا بد ان یکون حیا علیما قدیرا واضدادہا کالجہل
والعجز والموت صفات نقصان لا دلالۃ لہا علی ثبوتہا بل تدل علی نفیہا لانہا تمسکات
ضعیفۃ ودلیل لقولہ لا علی ما ذہب الیہ المشائخ توہن من الایہان ای تضعف عقائد الطالبین
وتوسع من الایساع او التوسیع مجال الطاعنین ای طریقہم زعما منہم من الطالبین و
الطاعنین ان تلک المطالب العالیۃ مبنیۃ علی مثل ہذہ الشبہۃ الواہیۃ ای
الضعیفۃ والدلیل الفاسد یسمی شبہۃ ومما یجب ان یعلم ان ہذہ الاستدلالات انما ہی من المشائخ
الماتریدیۃ وہم حنفیۃ ماوراء النہر واکثر ما ذکروا من الادلۃ یکون من قبیل الاقناعات واما المشائخ
الاشعریۃ فلہم ید طولی فی التدقیق کالامام الرازی والآمدی والقاضی العضد والشارح

والسيد السند وكلمة الانصاف ان كلام الماتريدية بعامة الامة انسب وانفع وكلام الاشعرية بالمدققين

واحتج المخالف وهو المجسم والمشبه بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب و

قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله عليه الصلوة والسلام لامرأة اين الله قالت في السماء

قال هي مؤمنة كما في صحيح مسلم والجسمية نحو من اتاني يمشي اتيته هرولة كما في الصحيحين والصورة

نحو ان الله خلق آدم على صورته والجوارح اي الاعضاء من الجرح وهو الكسب كقوله عليه الصلوة و

السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وبان كل موجودين فرضا لابدان يكون احدهما

متصلا بالاخر مماسا له اريد بالمماسة ما يعم الملاقات بالاطراف والتداخل او منفصلا عنه مباينا

له في الجهة بحيث اذا كان احدهما في جهة الجنوب عن الاخر كان الاخر في جهة شمال عنه والله تعالى ليس

حالا ولا محلا للعالم اي منزه عن الحلول في العالم وعن حلول العالم فيه فيكون مباينا للعالم في الجهة فيكون

في جهة العلو على طبق النصوص ولانها اشرف الجهات فيتحيز اذ كل ما في الجهة فهو في حيز بالضرورة

فيكون جسما او جزء جسم لان كل متحيز كذلك وانما ذكر كونه جزء جسم لاستيفاء الاقسام المحتملة والا

فلا قائل به من هؤلاء المستدلين ولا يمكنهم القول بالحلول والاتحاد كما يدل عليه استدلالهم مصورا

متناهيا لان كل جسم فهو كذلك للبرهان على تناهي الابعاد والتناهي علة للصورة والجواب ان ذلك

اي القول بان كل موجودين اما متلاقيان او متباينان وهم محض خالص وحكم على غير المحسوس

باحكام المحسوس والوهم قوة في الدماغ يحكم على غير المحسوسات ويصادم البديهيات والنظريات القاطعة

بالاحكام الباطلة كحكمه بالخوف عن المقابر والموتى وان ما وراء العالم فضاء غير متناه فلا عبرة بحكمه

والادلة القطعية اي البراهين العقلية قائمة على التنزيهات لان وجوب الوجود يقتضي التنزيه قطعا وهذا

كلام مشترك في الجواب عن دليلهم المعقول والمنقول اما عن الاول فلما تقرر ان حكم الوهم على خلاف العقل

مولوی محمد برخوردار

باطل واما عن الثاني فلقوله فيجب ان يفوض التفويض سپردن علم النصوص الى الله تعالى قد ذهبت الاشاعرة الى ان النص المخالف للدليل العقلي مصروف عن الظاهر لان صحة النقل انما تعرف بالاستدلال عقلي هو ان كلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله فالعقل هو اصل النقل فلا يدفع الاصل بالفرع بل ذهب جمهورهم الى ان النصوص لا تفيد القطع بمعانيها اصلا لان اللغة والصرف والنحو انما نقلها الآحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه ومع هذا فاحتمال المجاز والاشتراك قائم ولكن الصحيح خلافه اذ من العربية ما نقل بالتواتر وقد تقوم القرائن على ان المراد هذا المعنى دون ذلك فلا يمتنع ان لا يفيد بعض النقليات القطع على ما هو داب السلف اى عادة العلماء الاقدمين من الصحابة والتابعين وتبعهم ايثارا اختيارا علة للتفويض للطريق الاسلم لانه يحتمل ان يكون التاويل فيها ممنوعا وعلى تقدير الجواز يحتمل ان يقع التاويل على خلاف مراد الله تعالى او يأول بتاويلات صحيحة اى مطابقة بقواعد الشرع والعربية غير مخلة ببلاغة القرآن وشرط بعض الائمة ان لا يقطع بمراد الحق سبحانه على ما اختار المتاخرون دفعا علة للاختيار لمطاعن الجاهلين وهم المبتدعة يقولون مذهب اهل السنة مخالف للنصوص وجذبا بالضبع القاصرين الجذب المد وبالفارسية كشيدن والضبع العضد وبالفارسية بازو والقاصرون ضعفاء المسلمين شبههم بمن يسقط فلا يستطيع القيام فيحتاج الى من ياخذ بيده وسلوكا علة لياول وفي بعض النسخ بالواو وهو احسن للسبيل الاحكم لانه اقوى في دفع المخالفين وجذب القاصرين من التفويض وتوضيح الكلام ان هذه النصوص تسمى المتشابها ونصوص الصفات المتشابهة وعلماء السنة بعد اجماعهم على ان معانيها الظاهرة غير مرادة ذهبوا مذهبين احدهما مذهب السلف

[illegible handwritten marginal glosses]

وهو الايمان بما اراد الله سبحانه وتفويض علمها اليه تعالى مع تنزيه عن التجسم والتشبه وقالوا الاستواء على العرش والوجه واليد والرجل وسائر ما نطق به تلك النصوص صفات للحق سبحانه لا نعرف كنهها وفي بعض نسخ الفقه الاكبر المنسوب الى الامام الاعظم ان تاويلها ابطال للصفات وهو قول المعتزلة انتهى ثانيهما مذهب الخلف تفسيرها بما يليق به تعالى لاشتهار المذاهب الفاسدة في زمانهم وتضليل المشبهة عوام المسلمين فعلوا ذلك حفظا للدين وقال طائفة من المحققين هذا الخلاف مبني على تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فمذهب السلف الوقف على الجلالة على ان تاويله خاص بعلمه تعالى ويؤيده قراءة ابن عباس ويقول الراسخون في العلم آمنا به رواه الحاكم ومذهب الخلف عطف قوله والراسخون على الجلالة ويعضده قول ابن عباس انا ممن يعلم تاويله رواه ابن المنذر وهم يخصون ذم تاويل المتشابه بمن يأوله على وفق بدعته كالمشبهة (ولا يشبهه شئ) اي لا يماثله فسر بذلك لان المشابهة في المشهور هي الاتحاد في الكيف كاتحاد الشمس والنار في الضوء والكافور والكاغذ في البياض فهي غير متصورة في الواجب تعالى فلا يحسن نفيها بل لا يجوز لايهامه انه معروض الكيف اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة اي الاتحاد بالنوع وهو ان يشتركا في جميع الذاتيات ولا يختلفا الا بالعوارض المشخصة كزيد وعمرو فظاهر لان المماثلة بهذا المعنى يستلزم تعدد الواجب تعالى واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر السد بند كردن رخنه را من حد نصر اي يصلح كل واحد منهما تفسير للسد واشارة الى ان المعتبر سد كل من الطرفين كما هو شان المفاعلة لما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده تعالى في شئ من الاوصاف الوجودية فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما اي بين

اوصاف الواجب تعالى واوصاف مخلوقاته حتى قيل ان الاشتراك لفظي كاشتراك العين بين الباصرة والذهب قال في البداية القائل هو الامام الزاهد نور الدين احمد بن محمود البخاري المشهور بالامام الصابوني في كتابه بداية الكلام والمقصود من النقل تائيد قوله لا مناسبة بينهما ان العلم منا موجود وعرض وعلم ومحدث وجدت النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها علم بفتحتين وهو في اللغة ما يعلم به الشئ ولذا يسمي النحاة الاسم الخاص بالشخص علما واراد به ههنا ما يكون دالا على ان له خالقا وهذا من لوازم الحدوث فقوله محدث تفسير له او تاكيد وفي بعضها بكسر العين مع سكون اللام وهو المناسب اريد به التصريح والتوضيح بحدوث علمنا وسقط في بعضها لفظ علم وهو احسن ووقع في بعضها علم ومحدث بالعطف بينهما وليس ببعيد لانه ذكر في الطرفين خمسة امور على حسب التقابل فلو زيد الواو صار الطرف الاول ستة وغاية ما يقال في توجيهه ان العلم بفتحتين ومحدث عطف تفسيري فهما في حكم الواحد وجائز الوجود متجدد في كل زمان كما هو مذهب الاشعري من عدم بقاء الاعراض فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى كلمة لو مشكلة لانها تستعمل في مواضع التردد وقيل هي بمعنى اذا قلت وبعض الاشكال باق لان كون العلم الالهي موجودا وصفة ليس مشروطا باثباتنا والجواب هذا من مسامحتهم في عباراتهم ولعل معنى اذا ثبت العلم صفة لله تعالى لكان موجودا قيل مجرد كونه صفة لا يستلزم كونه موجودا لان الصفات قد تكون اعتبارية كصفات الافعال عند الاشعري قلت اراد اثباته بدلائله وهي تدل على وجوده وصفة ذكرها مقابلة للعرض ارشادا الى ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى فلا يرد انه تكرار عبث لاتحاد بين الشرط والجزاء وقديما وواجب الوجود قيل ان اريد الوجوب الذاتي لزم تعدد الواجب وان اريد الوجوب بالغير لم يكن جهة للامتياز لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ويمكن الجواب باختيار الشق الاول كما هو رأي الامام الضريري ولا يستحيل عنده تعدد الذوات الواجبة واجاب بعضهم بان معناه استغناؤها من غير ذات الواجب تعالى بالقيام به وعندي انه اراد بوجوب وجودها وجوب ثبوتها لموصوفها ودائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه واعترض على كلام البداية بوجوه احدها ان تعميم الوجوه مما لا يتفرع على هذا الدليل ويمكن ان يجاب اولا بوجه من الوجوه المذكورة وثانيا بانه يعرف منه انتفاء التماثل فيما وراءها بالمقايسة الثاني ان نفي التماثل بوجه من الاشتراك في الموجودية مما لا يصح ويمكن الجواب بان هذا الاشتراك ساقط عن هذا الاعتبار

الا لانه اشتراک لفظی بناء علی ان الوجود غیر مشترک معنی بل وجود کل شیء عینه والا لانه لا یمکن اعتبار التماثل
الا بین موجودین الثالث ان ملنا بان الله سبحانه قادر یماثل علمه تعالی فی کونه حکما ایجابیا صادقا
أجیب بان المراد بعلم الحق والخلق جنس العلمین ولا شک ان جنس علم الخلق لا یسد مسد جنس علم الحق و
لا عبرة بهذا القدر من المشابهة واجاب بعضهم بان هذا من عدم الفرق بین العلم والمعلوم وقد صرح
بان المماثلة بین الشیئین عندنا انما تثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفا
فی وصف واحد انتفی المماثلة للمحشیین فی تفسیر هذا المقام اقوال احدها انه اراد بیان التناقض
بین کلامی صاحب البدایة لان قوله فلا یماثل علم الحق علم الخلق بوجه من الوجوه یدل علی ان
الاشتراک فی بعض الوجوه کاف فی المماثلة وصرح صاحبها فی موضع آخر بان المماثلة لا تحصل الا
بالاشتراک فی جمیع الاوصاف الثانی ان صرح ماض مجهول ای صرح العلماء بذلک فح یکون المقصود
ان کلام صاحب البدایة یناقض ما صرح به العلماء الثالث ان هذا الکلام المنقول عن البدایة مشتمل
علی التناقض والتصریح مفهوم من نفی التماثل بین علم الحق وعلم الخلق مع اشتراکهما فی الوجودیة الرابع
انه لم یرد بیان التناقض بل معنی قوله فلا یماثل بوجه من الوجوه المبالغة فی نفی المماثلة وانه لیس لاثبات
المماثلة وجه اصلا وقوله قد صرح تائید لقوله لا یماثل سواء کان معلوما او مجهولا والثانی احسن وقال الشیخ
ابو المعین بفتح المیم وهو احد اعاظم الحنفیة بما وراء النهر فی التبصرة معترضا علی من اشترط الاستواء من
جمیع الوجوه فی المماثلة انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیدا مثل عمرو فی الفقه اذا کان
یساویه فیه ویسد مسده فی ذلک الباب من نحو التدریس والافتاء وان کان بینهما مخالفة بوجوه
کثیرة من الاوصاف البدنیة والاخلاق الروحانیة وما یقوله الاشعریة من انه لا مماثلة الا
بالمساواة فی جمیع الوجوه فاسد لان النبی علیه الصلوة والسلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
ای بیعوا حال کونها مثلا بمثل بلا زیادة فی کیل فانه ربوا قال القاری فی تخریج احادیث الشرح هذا
منقول بالمعنی والاختصار من حدیث ابی سعید الخدری عن النبی صلی الله علیه وسلم قال الذهب
بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل یدا بید فمن
زاد او استزاد فقد اربی فیه الآخذ والمعطی سواء رواه مسلم واراد به الاستواء فی الکیل لا غیر وان
تفاوت الوزن بان یکون حنطة اثقل من حنطة وعدد الحبات والصلابة سمنی والرخاوة

زمی انتہی کلام التبصرۃ والظاہر انہ لامخالفۃ لابین کلام الاشعری واللغۃ والحدیث ولابین
کلامی صاحب البدایۃ ولابین کلامہ وکلام القوم لان مراد الاشعری بہ المساواۃ من جمیع الوجوہ
فیما بہ المماثلۃ کالکیل مثلا بان لایکون کیل اکثر من کیل ولیس مرادہ الاستواء فی الوجوہ کلہا علی
الاطلاق فانہ غیر معقول بین شیئین وعلی ہذا ای علی المساواۃ فیما بہ المماثلۃ ینبغی ان یحمل کلام
البدایۃ ایضا اراد کلامہ الذی اشار الیہ الشارح بقولہ وقد صرح وہذا ان کان الفعل معلوما اما ان کان
مجہولا فالمراد قولہ فلا یماثل علم الحق علم الخلق بوجہ من الوجوہ وذلک لانا لو عممنا الوجوہ فنفی المماثلۃ غیر
صحیح اذ کل من العلم القدیم والحادث صفۃ قائمۃ بذات ومتعلقۃ بالمعلومات وموجبۃ لانکشافہا والا
ای وان کان المماثلۃ ہی المساوات فی جمیع الاوصاف فالتماثل لایتحقق بین شیئین اصلا
فاشتراک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتہما فی جمیع الوجوہ یرفع التعدد ویستلزم
الاتحاد فکیف یتصور التماثل لانہ فرع التعدد ملخص کلام الشارح انہم اختلفوا فی تعریف المماثلۃ فقیل
الاشتراک من کل وجہ وقیل یکفی المساواۃ من بعض الوجوہ والحق انہا المساواۃ فی جمیع الوجوہ التی
اعتبرت المماثلۃ فیہا وعلیہ ینزل کلام الفریقین انتہی ولایخفی انہ لامماثلۃ بین الحق والخلق علی کل من
ہذہ التعریفات فانہ وان وقع الاشتراک فی بعض الصفات کالعلم لکن صفاتہ اجل فلا مساواۃ ولکن
یرد عندی علی ما حققہ الشارح تماثل السواد والبیاض فی اللونیۃ بل الجوہر والعرض فی الامکان وہذا
مخالف لاصطلاح الجمہور بل لکلامہ فی مصنفاتہ ایضا لان التماثل عندہم مقابل التضاد والمذکور فی
مطولات الفن ان الاثنین عند اہل الحق ثلثۃ اقسام المثلان والضدان والمتخالفان اما المثلان
فہما المتحدان بالنوع وبعبارۃ اخری موجودان مشترکان فی جمیع صفات النفس وصفۃ النفس ما
دل علی الذات کالموجودیۃ والجوہریۃ والانسانیۃ ویقابلہا الصفۃ المعنویۃ وہی ما دل علی معنی زائد
علی الذات کالتحیز والحدوث ویلزم فی صفات النفس المساواۃ فیما یجب ویمکن ویمتنع ولذا قال المثلان
ما یسد احدہما مسد الآخر فی الاحکام الواجبۃ والجائزۃ والممتنعۃ جمیعا واما الضدان فہما معنیان یستحیل
اجتماعہما فی محل کالسواد والبیاض واما المتخالفان فما سوی المتماثلین والضدین کالحیوان والانسان
انتہی ولعل الشارح جری علی مصطلح الماتریدیۃ ولکل ان یصطلح ان قلت فالسد مسد الآخر من لوازم
الاتحاد بالنوع الذی یعبر عنہ بالاشتراک فی جمیع صفات النفس کما قال الشارح فی التہذیب المثلان

موجودان يشتركان في جميع صفات النفس ولذا يسد احدهما مسد الآخر انتهى فلا يصح قوله اما اذا اريد بالمماثلة
الخ قلت فيه وجهان احدهما ان حاصل الاتحاد والسد وان كان واحدا لكن وحدته تحتاج الى تامل
فاراد نفي المماثلة بكل من التفسيرين المشهورين نظرا الى تغايرهما بحسب الظاهر الثاني انه لم يقصد السد
في جميع الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة كما هو عرف المتكلمين بل اعم من ان يكون في البعض او
الكل فعلى هذا لا يكون حاصل التفسيرين واحدا بل يكون الزمرد والذباب متماثلين في الخضرة
مع تغاير الحقيقة ولا يخرج من علمه وقدرته قيل الاضافة على ان علمه وقدرته زائدان على
ذاته كما هو مذهب الاشاعرة شئ لا يخفى ان معلوماته اكثر من مقدوراته فان الذات والصفات
والمحالات معلومات لا مقدورات فنظم المصنف العلم والقدرة في سلك واحد ليس بجيد لقصور عبارته
عن اداء عموم العلم سواء فسرنا الشئ الموجود او الممكن ولا يجوز ان يراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
لانه يلزم القدرة على المحالات قيل ثم الظاهر ان المراد بالشئ الموجود اذ لو اريد الممكن لم يحصل الرد على
الدهرية واورد عليه ان الموجود لا يكون مقدورا والجواب عندي ان المراد هو القدرة على التصرف
فيه لا على ايجاده فيصح الكلام وان كان قاصرا عن اداء عموم القدرة اما عدم القدرة على المحال
فليس نقصا لان تعلق الارادة به محال فلا عجز وقال بعض الاكابر بل هذا النقص في المحل حيث لم يستعد
تعلق القدرة به الظاهر عندي انه دليل ثان ويحتمل ان يكون تفسيرا للنقص وانما ثبت الافتقار
لان نسبة جميع المعلومات والمقدورات اليه على السواء وههنا بحثان البحث الاول اورد عليه انه
يجوز ان يكون الامور غير قابل لتعلق العلم فلا نقص ولا افتقار كما في عدم تعلق القدرة بالمحال
واجيب بان المراد بالشئ في كلام المص الموجود وقد ثبت ان كل موجود صادر عنه بالاختيار ولا شك
ان الاختيار يستدعي سبق العلم ويدفع الجواب بان الموجودات غير منحصرة في الصادر بالاختيار
بل الواجب موجود فللخصم ان يمنع تعلق علمه بذاته كما زعم بعض قدماء الضالين وعندي فيه بحث
لان علمه بذاته وصفاته بديهي والمنكر مكابر والحاجة الى الاستدلال انما هي فيما سواه البحث الثاني
استدلال الاشاعرة على عموم القدرة بان المقتضي للقدرة ذاته تعالى والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء مع ان النصوص القطعية اي غير القابلة للتاويل

ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة وہذا دليل نقلى بعد عقليين وايضا دل الاجماع على عمومہما
فہو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير تفريع على الادلة مقتبس من تلك النصوص فہو من حيث
الاقتباس مدعى ومن حيث الاصل دليل لا اى ليس الامر كما يزعم الفلاسفة من انہ لا يعلم الجزئيات
قالوا ہو يعلم الجزئيات المجردة عن المادة كالعقول والنفوس ولا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت
متغيرة كزيد وعمرو ام لا كالافلاك والكواكب وقد يزعم ان انكارہم يخص المتغيرة وليس بصحيح واستدلوا
بوجہين احدہما ان الجزئيات المادية متشخصة باشكال واوضاع جزئية يشار اليہا بالاشارة الحسية
وہو محال اجيب بانہ مبنى على ان العلم ہو بانتقاش الصورة فى العالم وہو ممنوع عندنا بل ہو نسبة بين
العالم والمعلوم الثانى ان الجزئيات المتغيرة لو دخلت فى علم الواجب تعالى لزم التغير فى علمہ و
الجواب ان التغير انما يلزم فى اضافة العلم لا فى نفسہ وقد يجاب بان زيدا سيوجد وبانہ موجود
وبانہ كان موجودا واحد بالنسبة الى الله سبحانہ والفرق انما ہو بالنسبة الى الحوادث وہہنا بحث
اعنى المتاخرون من المتكلمين بتہذيبہ وہو ان الحكماء لا ينكرون العلم بالجزئيات بل صرحوا بانہ لا يعزب
عن علمہ مثقال ذرة فى السماء والارض وكيف ينكرونہ وہم يقولون بان الواجب يعلم نفسہ و
يعلم العقول وبان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بل مرادہم انہ يعلم الجزئيات على طريق الكلية
بعلم المحاسب ان فى نصف رمضان من سنة كذا خسوف القمر فہذا علم كلى بمعلوم جزئى ولا تغير
بحال وہذا القول وان كان خلاف الحق لكن ليس بشديد الشناعة ولذا قال صاحب الفتوحات
الفلاسفة لا يكفرون فى مسئلة العلم وان كفروا بوجوہ اخر وانہ لا يقدر على اكثر من واحد
وہو العقل عندہم مستدلين بانہ تعالى واحد من جميع الوجوہ والواحد لا يصدر عنہ الا واحد فلا يمكن
ان يصدر عنہ الجسم لانہ مركب مشتمل على الكثير فالصادر عنہ جوہر مجرد واحد يسمى العقل ثم صدر
عن ہذا العقل عقول واجسام بالترتيب المفصل فى كتبہم والجواب بانا لا نسلم الوحدة بالمعنى الذى
زعموا بل لہ صفات فيصح صدور الكثير عنہ وانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنہ الا واحد اما استدلالہم
عليہ بانہ لو صدر شيئان كان مصدرية ہذا غير مصدرية ذلك فيلزم التركيب فضعيف لان المصدرية امر
اعتبارى ثم اعلم ان المحققين من الحكماء على ان معطى الوجود ہو الحق سبحانہ وان الممكن لا يوجد شيئا
وان العقل واسطة بمنزلة الشرط والآلة وان الكل مقدورات الحق تعالى ومخلوقاتہ فكلام الشيخ

مبنی علی ما اشتهر من مذهبهم او علی انه ارادة القدرة بلا واسطة ان قلت الفلاسفة ینکرون القدرة و
یقولون بالایجاب فلا یصح قوله لا یقدر علی اکثر من واحد اجیب بانهم یسمون الایجاب قدرة ولا کما
یزعم الدهریة قوم ینسبون الکائنات الی الدهر فمنهم من یظن انه لا خالق سواه ومنهم من یعترف
بالصانع سبحانه لکن یجعل الدهر کالشریک له من انه لا یعلم ذاته مستدلین بان العلم نسبة بین العالم
والمعلوم والنسبة تقتضی تغایر طرفیها واجیب اولا بان التغایر الاعتباری کاف کعلمنا بنفوسنا
وثانیا بان ما ذکرتم خاص بالعلم الحصولی وعلم الشیء بنفسه حضوری ولا کما یزعم النظام هو ابراهیم
ابن سیار امام المعتزلی ویسمی شیطانهم وهو مقتداهم فی خلط الفلسفة بکلام الاعتزال انه لا یقدر علی
خلق الجهل والقبیح تعمیم بعد تخصیص واستدل بان خلق القبیح مع العلم بقبحه شر وبدونه جهل واجیب بانه
لا یقبح من الله شیء وله ان یتصرف فی خلقه کیف یشاء علی ان الدلیل یدل علی ان الدلیل یدل علی
عدم الخلق والمدعی عدم القدرة ولا کما یزعم البلخی هو ابو القاسم المشهور بالکعبی انه لا یقدر علی
مثل مقدور العبد قال اذا حرک الله سبحانه جوهرا ثم حرکه العبد فالحرکتان غیر متماثلین بل مختلفان
بالماهیة واستدل بان فعل العبد ان اشتمل علی صلاح فهو طاعة او فساد فهو معصیة وان خلا عنهما
فهو عبث وفعل الحق سبحانه منزه عن الکل اجیب بان فعل العبد انما یوصف بهذه الاوصاف علی
حسب غرضه ودواعیه والا فهو فی نفسه حرکة او سکون وفعل الحق سبحانه منزه عن الغرض والدواعی
فلا یمکن ان یوصف بها ولا کما یزعم المعتزلة کالجبائی وابنه ابی هاشم انه لا یقدر علی نفس مقدور
العبد ای عین فعله استدلالا بالتمانع وهو انه لو اراد الله سبحانه ان یوجد فعلا فی العبد واراد العبد عدمه
فان وقعا لزم اجتماع النقیضین وان لم یقع ارتفع النقیضان وان وقع احدهما فلا قدرة
للآخر والمفروض انه قادر واجیب اولا بانه لا تاثیر لقدرة العبد عندنا بل خالق افعاله هو الحق
سبحانه وثانیا بعد تسلیم التاثیر ان قدرة الحق سبحانه اقوی فیقع مقدورها ولا یلزم نفی
قدرة العبد بل عجزه عن مصادمة القدرة الالهیة وهذا لیس بمحال کما یعجز عن مصادمة من هو
اقوی منه من الحیوانات ومن المخالفین فی عموم القدرة الصابیة نسبوا الکوائن الی قدرة
الکواکب علی حسب تغیر اوضاعها وسیرها فی البروج وهذا کفر اما القول بان الکواکب اسباب و
علامات بتسخیر الواجب تعالی فلا کفر بل قد اعترف به المحققون کالامام الغزالی وصاحب الفتوحات

ومنهم الثنوية قالوا لا يقدر على فعل الشر والا اذا باشر الايلام ثم اغراض الحيوانات كالحر والبرد الشديدين والقحط والطاعون والامراض والاوجاع ان خالقها اله ثان يسمى اهرمن نعوذ بالله من الضلال

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ الكلام في الصفات قال المصنف قدس سره وَلَهٗ صِفَاتٌ قيل قدم المسند للقصر وفيه ان حقه التقديم لنكارة المبتدء ثم الاشاعرة على ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن دلائلهم انما تدل على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات لا على زيادة حقائق الصفات على حقيقة الذات وذهب الحكماء والصوفية والمعتزلة الى انها عين ذاته بمعنى ان كل ما يظن انه صادر عن صفاته فهو صادر عن ذاته المقدسة لما ثبت شرعا وعقلا من انه تعالى عالم وقادر وحي الى غير ذلك كالسميع والبصير ومعلوم بحسب اللغة والعرف ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب والا لم يصح الحمل لانه في حكم حمل الشئ على نفسه وانما اقام الشارح الدليل على زيادة الصفات مع ان المقام يقتضي اثبات الصفات فقط اتباعا للمشائخ في قولهم ان انكار زيادة الصفات انكار للصفات وليس الكل الفاظا مترادفة دليل ثان تقريره لو كان العلم والقدرة مثلا عين الذات كان المفهوم من العلم والقدرة شيئا واحدا فيلزم ترادفهما وكذا في العالم والقادر والترادف باطل وعلى هذا فالمراد بالكل الصفات ويحتمل ان يكون من تتمة الدليل الاول والمقصود به اما توضيح زيادة المفهوم واما اثبات تعدد الصفات بعد اثبات زيادتها لئلا يظن ان العالم والقادر ونحوهما صفة واحدة زائدة على الذات والمراد بالكل الواجب الصفات وان صدق المشتق على شئ يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له هذا دليل ثالث وقال بعض المحشين معطوف على ان كلا من ذلك وحاصل ان المجموع دليل واحد وانت تعلم ان ما اخترناه اوفق بكلام المشائخ وتقرير هذا الدليل على ما نقل عن قدماء الاشاعرة ان معنى الضارب مثلا من ثبت له الضرب وهذا ثابت في الشاهد باستقراء المشتقات كالراكب والجالس والقائم فكذا في الغائب واورد عليه اولا ان قياس الغائب على الشاهد غير صحيح كما حققه المتاخرون الا ان الجواب بان هذا مما لا يختلف في الشاهد والغائب فدعوى بلا دليل وثانيا ان الاتصاف بالمشتق لا يقتضي وجود المأخذ كالاعمى فان العمى عدم والمقصود وجود الصفات الزائدة فثبت له صفات العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك تفريع على الدلائل الثلثة لا كما يزعم المعتزلة اي اكثرهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك نحو سميع لا سمع له فانه محال ظاهر

هو نحو ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الكلام في هذه الصفات كما اشار اليه بعد

١٩٣

بمنزلة قولنا اسود لا سواد له اجيب بانهم قالوا عالم بذاته لا بالعلم زائد وهذا معنى معقول لا استحالة فيه

وقد نطقت النصوص كقوله تعالى ان الله عليم قدير بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور

الافعال المتقنة اى المحكمة المشتملة على العجائب على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما

قادرا وجه ثان وثالث فى رد المعتزلة نظمهما الشيخ فى سلك واحد لتعلقه بكل واحد منهما وان كان كلمة

على توهم تعلقه بالثانى فقط واورد على الثانى ان صدور الافعال المتقنة انما تدل على المعنى الاضافى

الذى هو نسبة بين العالم والمعلوم واما على الصفة التى هى مبدء الاضافة فلا ولما كان يسبق اوهام

العامة من زيادة الصفات ان الصفات الزائدة اعراض حادثة مستحيلة البقاء على قياس

صفاتنا فكيف يصح اثباتها للواجب المنزه عن قيام الحوادث دفعه بقوله وليس النزاع فى

العلم والقدرة التى انث الموصول لانه صفة لكل من العلم والقدرة على سبيل التنازع وتاويلهما

بالصفة اولانه ذكر العلم والقدرة واراد الصفات كلها من باب ذكر البعض وارادة الكل هى

من جملة الكيفيات اى الاعراض المعدودة من مقولة الكيف والملكات تخصيص بعد تعميم

فان الملكة هى الكيفية الراسخة التى يعسر زوالها ويقابلها الحال وهى الكيفية الغير الراسخة فعلم

المدرسين ملكة وعلم المبتدى حال لما صرح به مشائخنا من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية

ليست بعرض ولا مستحيل البقاء عطف تفسيرى والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل للكليات

والجزئيات ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب لان المنقسم الى الضرورى

والكسبى هو العلم الحادث فقط ان قلت لم لا يجوز ان يكون علم الله سبحانه كله ضروريا وكذا

فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم زائد عليه حادث فهل

للصانع العالم بكسر اللام على التوصيف وفى بعض النسخ لصانع العالم بفتحها على الاضافة علم

هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا

ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وهذا التعلق عبارة

عن نسبة بين الذات والمعلومات وهو عند المعتزلة حال اى لا موجود ولا معدوم ويعبر عنه

بالعالمية وبالمقدورات قادرا ويسمون هذا التعلق بالقادرية الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات

اشارة منهم الى دفع السوال اورده الاشاعرة وحاصل السوال ان الصفات كثيرة كالعلم و

القدرة فلو كانت عين الذات لزم تكثر الذات وهو باطل وتقرير الجواب انه لا تكثر في الذات
بل في تعقلها وهي خارجة عن الذات ولا يلزم تعدد في القدماء والواجبات اشارة الى اعتراض
على الاشاعرة وهو ان القول بالصفات الزائدة القديمة يوجب كثرة القدماء وهو ظاهر وكثرة
الواجبات لان الصفات لو كانت ممكنة لكانت حادثة لقاعدتكم ان كل ممكن حادث والجواب
عن قولهم يلزم تعدد القدماء ما سبق في شرح القديم من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو
غير لازم بل اللازم تعدد الصفات القديمة وهو غير محال وسكت الشارح عن الجواب تعدد الواجبات
حوالة على ما سيجيء وحاصله استثناء الممكن القائم بالقديم عن قولهم كل ممكن حادث ويلزم منكم
خطاب للفلاسفة والمعتزلة بما يرد على مذهبهم من المحالات ثانيا بعد ما رد عليهم بالوجوه السابقة و
كان الاحسن في الترتيب جمع الكل كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم
ومعبود الخلق لان الكل عبارة عن ذات الواجب تعالى على مذهبكم واجيب بان هذا المحال انما
يلزم على ما يقول باتحاد مفهومات الكل وهم لا يقولون به وكون الواجب غير القائم بذاته هذا محال
ثان وبيانه ان الصفات غير قائمة بذاتها بل بموصوفها بالبديهة فيلزم على تقدير اتحاد الذات
والصفات ان يكون الواجب قائما بالغير واجيب بانه انما يلزم على من قال بالزيادة والاتحاد
معا وهم لا يقولون به الى غير ذلك من المحالات فمنها انا نحتاج بعد اثبات الذات الى اثبات
الصفات ولو اتحدت لم نحتج اليه ومنها ان الاتحاد يجعل الحمل لغوا في قولنا والله عالم واجيب
بقي ههنا كلام شريف القدر وهو ان ادلة المتكلمين على زيادة الصفات ضعيفة وايضا يرد عليهم
اشكالات صعبة سواء قالوا بانها واجبة او ممكنة اما اعتذارهم بانها لا عين الذات ولا غيرها فمما يصعب
تحقيقه ولذا ترى كثيرا من اهل التحقيق يذهب الى عينية الصفات وقال الامام عبد الوهاب الشعراني
في القواعد الكشفية صفاته عينه وان لم تصل الى ذلك الا بالسلوك على شيخ وجب عليك السلوك
ليرفع عنك الحجاب ونقل بعض الصوفية عن علي رضه قال كمال الاخلاص نفي الصفات اى الزائدة
وقال بعض الاكابر يكفي المؤمن ان يعتقد ان الله سبحانه سميع بصير واما الخوض في العينية والغيرية

فنركا ولى

ازلية اى قديمة والازل فى اصل اللغة بمعنے الضيق واطلق على القدم لان العقل يضيق
عن تصور ابتدائه واختار صاحب القاموس انه ماخوذ من لم يزل وان همزته منقلبة عن الياء
كقولهم فے الرمح المنسوب الے الملك ذى يزن ازنى لا كما تزعم الكرامية هم اصحاب ابى
عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء على الصحيح وقد يقال بالفتح والتشديد طائفة
من المشبهة وكثيرا ما يقلدون فى الفروع امامنا الاعظم كما قال شاعرهم الفقه فقه ابى حنيفة وحده
والدين دين محمد بن كرام من ان له صفات لكنها حادثة سوى القدرة واستدلوا عليه
بوجوه احدها ان السمع والبصر والكلام لا تعقل الا بوجود مسموع ومبصر ومخاطب الثانى انه تعالے
صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بان زيدا وجد بعد ما كان عالما بانه سيوجد واجيب
عن الوجهين بانه لا يلزم من حدوث تعلق الصفة حدوث نفسها الثالث علة قيام الصفة بذاته تعالى
هو كونه صفة كمال من غير تقييد بازلية اذ الازلية عدم الاولية والعدم لا يكون علة ولا جزء علة
فيصح قيام كل صفة كمال ولو حادثة واجيب بانه يجوز ان يكون الحدوث مانعا والقدم شرطا
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى علة للنفے والمراد الحوادث الموجودة وذلك لان الصفة
تطلق على معان احدها معنى حقيقے محض كالحيوة ثانيها معنے حقيقے ذو اضافة كالعلم والقدرة
والسمع والبصر والارادة والكلام والتكوين عند الماتريدية ثالثها اضافة ككونه تعالى قبل العالم
ومعه وبعده والتكوين عند الاشعرية رابعها سلب النقائص ككونه ليس بجسم ولا عرض خامسها
سلب ما يجوز ككونه تعالى ليس مع زيد بعد ما كان فالقسم الاول والرابع لا تجدد فيه مطلقا والثانى لا
يتجدد فى نفسه ويتجدد تعلقاته والثالث والخامس يتجدد بنفسه اجماعا من العقلاء لانهما امران
اعتباريان لا قيام لهما بذاته تعالى فى الحقيقة وكثيرا ما يتوهم من تجددهما ان مذهب الكرامية حق
فاحفظه واحتج الاشاعرة على الكرامية بوجوه الاول لو كان الحدث نقصا فقيامه بذاته تعالى محال
وان كان كمالا فالخلو عنه قبل حدوثه محال الثانى لو جاز ذلك لجاز وجود الحادث فى الازل لان
القابلية من لوازم الذات والا لزم انقلاب الامتناع الذاتى بالامكان الذاتى وهو محال ووجود الحادث
فے الازل باطل الثالث لو قام به الحادث للزم التغير فے ذاته تعالى وهو محال والقوم فى هذه الدلائل

قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه
متكلم بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ ولسان جبريل عليه السلام او النبي صلى الله عليه وسلم او شجرة
موسى عليه السلام الى غيرها من الاجسام زعما منهم ان الكلام النفسي باطل واللفظي حادث لا يقوم بذاته تعالى
واستدلت الاشاعرة بالاستقراء الدال على ان اسم الفاعل لا يشتق لشئ والفعل قائم بغيره واورد
عليه المعتزلة بانه يسمى خالقا والخلق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله ولا شك ان المخلوق لا يقوم بذاته
تعالى واجيب بان للخلق معنيين التاثير والمخلوق والاشتقاق بحسب الاول واعترض المعتزلة على
الجواب بان التاثير مم لانه ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا احتاج الى تاثير آخر فيتسلسل
واجيب بانه نسبة والنسب امور عدمية يعتبرها العقل ولا وجود لها في الخارج فلا يحتاج الى تاثير آخر لكن
مرادهم نفي كون الكلام صفة له غير قائمة بذاته تعالى دفع لما يرد من انك حكيت عنهم نفي
الصفات وكونها عين الذات فكيف يقولون بان كلامه قائم بغيره او تضعيف لاحتجاج اصحابنا عليهم
بان قيام صفة الشئ بغيره سفسطة ولما شرطية والجزاء قوله اشار الى الجواب تمسك المعتزلة بان
في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغائرة لذات الله فيلزم قدم
غير الله سبحانه وتعدد القدماء المغائرة للحق تعالى بل يلزم تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين من الاشاعرة والتصريح به في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين
الضريري من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته من بيان لما دخلته والحال انه
قد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء الوجود والعلم والحيوة والمراد بهم نصارى الصدر قبل
ان يبعث نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقد صرح صاحب الشرع بكفرهم مع انهم كانوا على شريعة
عيسى عليه السلام وهي دين الحق في ذلك الزمان فعلم ان سبب كفرهم هو قولهم بالقدماء الثلثة وقد
يزعم ان المراد بهم النصارى بعد البعثة وهو باطل لان كفرهم ظ بانكار هذه الشريعة المقدسة ولو كانوا
غير قائلين بالقدماء الثلثة فما بال الثمانية اي ما حال اثبات ثمانية من القدماء وهي الحيوة و
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين والمعنى ان القائل بالثمانية اولى بالتكفير
من النصارى او اكثر كما ذهب بعض علماء ما وراء النهر الى ان التخليق والترزيق والاحياء والتصوير و
نحوها صفات عليحدة غير مندرجة في التكوين وكما ذهب اليه الاشعري من ان المتشابهات كاليد والرجل

والاستواء على العرش والضحك ونحوها صفات لا نعرف كنهها ولا يجوز تاويلها اشار الى الجواب انما
قال اشارة لان المقصود اصالة هو بيان حكم الصفات لان الجواب انما يتم بنفي التغاير بين الذات والصفات
وبين الصفات والمصنف اكتفى بالاول وترك الثاني مع الحاجة اليه ونفي العينية مع عدم الحاجة
اليه فالجواب غير مقصود ولكن في قوله لا غيره اشارة الى ان التعدد فرع التغاير فيعرف به عدم التغاير
بين الصفات ايضا بقوله **وهي لا هو ولا غيره** يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات
ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو
ان القول بقدماء غير متغايرة ان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء
الثلثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا اجاب بقوله **والنصارى
وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل
في اليونانية او الرومية الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة** زعموا ان الذات المقدسة نفس
هذه الصفات الثلثة وسموها اقانيم لانها اصل الموجودات وسموها الاب والابن وروح القدس
ومن العجب ان حذاق العلماء يتصدون لتوجيه كلامهم فيقولون لعلهم ارادوا ان الصفات عين
الذات ولم يذكروا القدرة لانهم ادرجوها في الحيوة وكذا السمع والبصر لانهم ادرجوهما في العلم وانت
تعلم انها هذيانات صدرت عمن ختم الله على قلوبهم فلا يلزم علينا تطبيقها على القواعد الصحيحة بل
الواجب ابطالها **وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت الاقانيم ذوات متغايرة** ملخص الجواب ان التكثر انما يتحقق حيث يتحقق الانفكاك
فيلزم على النصارى تكثر القدماء لقولهم بانفكاكها ولا يلزم على الاشاعرة لانهم لا يجوزون انفكاك
الصفات عن الذات ولا انفكاك بعض الصفات عن بعض

وفی ہذا الجواب بحث اما اولاً فانہ تقرر فی الشرع ان التزام الکفر کفر لا لزومہ والا لزم تکفیر کثیر من اہل القبلۃ والنصاریٰ لم یلتزموا التکثر ولکن لزمہم من الانتقال اجیب بوجہین احدہما ان النصاریٰ التزموہ بعد ما ظہر لہم لزومہ وفیہ نظر اما اولاً فلان ہذا تصریح منہم بالقدماء فکیف قلتم لم یصرحوا بہ لکن واما ثانیاً فلانہ رجم بالغیب لان الکلام فی نصاری الفترۃ لا فی الذین ناظرہم المتکلمون ثانیہما ان اللزوم البدیہی فی حکم الالتزام وکون المنتقل ذاتاً من اجلی البدیہیات وعندنا فیہ نظر لان جماعۃ عظیماً من اہل السنۃ یعتقدون ان الکلام الذی ہو الصفۃ الازلیۃ ہذا القرآن المنزل المقرو والمکتوب فہم قائلون بالانتقال ولم یکفرہم بذلک احد بل ہم یکفرون من قال بخلافہ البحث الثانی النصاریٰ کفار من وجوہ کثیرۃ کقولہم عیسیٰ ابن اللہ وتصریحہم بان الآلہۃ ثلثۃ اللہ ومریم وعیسیٰ کما قال اللہ سبحانہ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ثالث ثلثۃ وقال لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ہو المسیح بن مریم وقال یا عیسیٰ ابن مریم ءانت قلت للناس اتخذونی وامی الٰہین من دون اللہ وسجودہم الی صورۃ عیسیٰ علیہ السلام وانکارہم نبوۃ موسیٰ علیہ السلام الی غیر ذلک مما یظہر علی الناظر فی القرآن والحدیث فلیت شعری ما وجہ تکلف المتکلمین فی تکفیرہم بہذا الوجہ الضعیف مع ان وجوہ کفرہم کثیرۃ ظاہرۃ فی النصوص ان قلت یحکی عن النصاریٰ انہم یفسرون الثلثۃ بالصفات الثلثۃ قلت یکذبہم القرآن ولو سلم فہذا مذہب بعضہم ولا نسلم تکفیر ہذا البعض من حیث الشرک ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاک ای لا نسلم ان التکثر لا یوجد بدون الانفکاک کما قال الاشاعرۃ فی الجواب للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد مبنی علی ان الواحد عدد وقد اختلف فیہ فقال بعضہم لیس بعدد اما اولاً فلان العدد کم منفصل ومعنی الانفصال ان یوجد فیہ اجزاء بالفعل ولا جزء للواحد واما ثانیاً فلان الکم یقتضی القسمۃ لذاتہ والوحدۃ تقتضی اللاقسمۃ واورد علیہم انہ لو لم یکن عدداً لم یتالف منہ الاعداد واجیب بان الملازمۃ ممنوعۃ فان الجوہر الفرد لیس بجسم ویتالف منہ الاجسام وقال بعضہم عدد ولیس کل عدد کماً وقال بعض المحققین النزاع لفظی لانہ ان فسر العدد بالکم المتالف من الوحدات فلیس بعدد وان فسر بما یقع فی التعداد فعدد والاثنین والثلثۃ الی غیر ذلک متعددۃ متکثرۃ مع ان البعض جزء من البعض اعترض علیہ بان المحقق ہو ان الاعداد لا تتقوم بالاعداد التی فیہ بل بالوحدات فالعشرۃ عشر وحدات لا خمستان والثمنیۃ والاثنان

والاسبعة وار بعة اماد لا فلا نا نتصور العشرة بالكنه مع الغفلة عنها واما ثانيا فلان بعضها ليس اولى من البعض فثبت انه ليس بعض الاعداد جزءا من البعض فاجيب بان الشارح اراد الجزء العرفي كما في قولهم الكل اعظم من الجزء لا الجزء المقوم وللجزء لا يغاير الكل اى لا ينفك عنه لانه لو انفك اثنان من عشرة لم يبق العشرة عشرة

والحاصل ان التعدد ثابت مع عدم الانفكاك وايضا عطف على قوله فقطع لا يتصور النزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها لاختلافهم فى انها سبعة او ثمانية او اكثر متغايرة كانت او غير متغايرة يعنى اذا اعترفوا بان الصفات سبعة او ثمانية لزمهم الاعتراف بانها كثيرة متعددة سواء جاز الانفكاك بينها ام لا ولم يجز فتعريبهم الكثرة والتعدد على جواز الانفكاك فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات اى لا يجاب المعتزلة بما مر من انكار التعدد بل يجاب بتسليم التعدد ويقال ليس هذا التعدد محالا وذكر بعض المحققين لا فضل ان يفسر كلام المصنف لا هو ولا غيره بهذا الجواب بان يقال المحال تعدد القدماء المتغايرة والتغاير فى الذات والصفات ولكن الشارح فسره بما فسر لانه اشهر و اعلم ان بعضهم يجاب عن تمسك المعتزلة بجوابين آخرين احدهما ان القديم هو الازلى القائم بنفسه اما الصفات فهى ازلية لا قديمة فلا يلزم تعدد القدماء بل تعدد الازليات ولا يخفى انه تستر لفظى ثانيهما ان المحال هو تعدد القدماء بالقدم الذاتى اما الصفات فهى قديمة بالزمان لا بالذات واورد عليه ان القدم الذاتى والزمانى من مصطلحات الفلاسفة وعندى فيه نظر لانه لا باس فى موافقتهم عند الاضطرار واقتضاء البراهين وان لا يجترئ الاجتراء دليرى كردن على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها اى لا يجاب القول المعتزلة يلزمكم تعدد الواجب لذاته بالتزام هذا التعدد وتسليمه كما فعله بعضهم احتجاجا بكلام بعض المتقدمين و المتاخرين وذلك لان القول بتعدد الواجب لذاته جرءة عظيمة مع بطلانها بادلة التوحيد بل يقال

هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هذا تاويل على سبيل حسن الظن وان كان كلام بعضهم لا يحتمل هذا التاويل كما نقله الشارح من كلام الضريرى فى تفسير القديم يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس وهذا بان يكون الضمير فى قوله لذاته راجعا الى الواجب لا الى اللام الموصولة واما فى نفسها فهى ممكنة ولما كان فى امكانها اشكال وهو انه قد تقرر عند الاشاعرة ان كل ممكن حادث اى مسبوق بالعدم لان الواجب مختار ومعلول المختار لا يكون قديما لسبق الاختيار على وجوده اجاب عنه

بقوله ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا له غیر منفصل عنه

وحاصل الجواب ان قدم الممکن انما یستحیل اذا کان صادرا عن الواجب بالاختیار والصفات لیست کذلک

بل استنادها الی الذات کاستناد اللازم الی الملزوم علی سبیل الایجاب وکل ما صدر عن الواجب بالایجاب

فهو قدیم فلیس کل قدیم الها تفریع علی قوله لا استحالة فی قدم الممکن حتی یلزم من وجود القدماء

وجود الالهة فثبت ان القول بتعدد القدماء لا ینافی التوحید الا اذا کانت واجبات غیر ممکنات

لکن ینبغی ان یقال ان الله تعالی قدیم بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء فلا یقال صفات الله قدیمة

لئلا یذهب الوهم الی ان کلا منها ای کل واحد من الصفات قائم بذاته موصوف بصفات الالوهیة

وهذا النهی انما هو بالنسبة الی عامة الناس ممن یزعم ان کل قدیم اله اما اهل العلم فلا باس علیهم فی اطلاقه

کما لا یخفی واعلم ان الشارح قد وعد فیما سبق بتحقیق وجوب الصفات وامکانها وقد وفاه بما ذکر ههنا و

حاصله ان الصفات ممکنة صادرة عن الذات بالایجاب فهی قدیمة اما قولهم کل ممکن حادث فخاص بما

صدر بالاختیار واعترض علیه بانه یخالف قواعد الاشاعرة کقولهم ان الایجاب نقص وقولهم ان علة الاحتیاج

الی الموجد هو الحدوث دون الامکان واجیب بان هذه القواعد خاصة بما سوی الصفات واورد علیه ان

تخصیص الاحکام العقلیة غیر مسموع ولصعوبة هذا المقام ای البحث فی ان الصفات هل هی عین

الذات وزائدة علی الذات وعلی تقدیر الزیادة هل هی واجبة او ممکنة ذهب المعتزلة والفلاسفة

الی نفی الصفات اما الفلاسفة فقالوا لو زادت علی الذات فان کانت صادرة عن الذات لزم ان یکون

الواحد الحقیقی فاعلا للشیء وقابلا له معا وهو محال وان کانت صادرة عن غیره لزم استکمال الواجب بالغیر و

هو محال واما المعتزلة فقالوا لو زادت فان کانت قدیمة لزم تعدد القدماء وان کانت حادثة لزم قیام الحوادث

به تعالی والکرامیة الی نفی قدمها تحرزا عن تعدد القدماء واورد علیهم انهم قالوا بقدم بعض الصفات کالقدرة

فلو کان قولهم بنفی القدم تحرزا عن تعدد القدماء لم یعترفوا بقدم شیء منها مثل الذی حملهم علی ذلک حدوث المعلومات

والمسموعات والمبصرات ونحوه من الشبه الفاسدة وبعض الاشاعرة الی نفی عینیتها وغیریتها وهذا مذهب قدمائهم

اما المتأخرون منهم فاستشکلوا الواسطة بین العینیة والغیریة وذهبوا الی انها غیر الذات وانها ممکنة

صادرة بالايجاب فسعوا ابطلان تعدد القدماء المتغايرة القائمة بذاته تعالى ومال بعضهم الى العينية واختار
بعضهم السكوت فان قيل هذا اي نفي الغيرية والعينية في الظاهر رفع النقيضين وفي الحقيقة جمع
بينهما لان نفي العينية اثبات للغيرية ونفي الغيرية اثبات للعينية ومن كلماتهم المشهورة رفع النقيضين
جمع النقيضين ثم استدل على تناقض العينية والغيرية بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم
من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا حاصل الجواب انكار التناقض واثبات الواسطة
لكن دون اثباتها خرط القتاد وقد فسروا اي الاشاعرة الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور عطف تفسير وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما وفسروا العينية
باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا قال الشيخ الاشعري الغيران موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر
فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما لان القديم
لا يمكن عدمه فغيروا التعريف الى قولهم موجودان جاز انفكاكهما في الوجود او الحيز ليخرج الجسمان لان حيز
احدهما غير حيز الآخر فهما منفكان في الحيز ثم اعترض عليه بالٰهين مفروضين فانهما غيران مع عدم جواز
الانفكاك في الوجود اذ لا يجوز عدم احدهما ولا حيز لهما وكذا المجردات التي اثبتها الفلاسفة من النفوس
والعقول القديمة الابدية واختار الشارح ابقاء التعريف على الحال الاولى ولم يلتفت الى هذه النقوض
لان مادة النقض ينبغي ان تكون متحققة ولا وجود لجسمين قديمين والٰهين والمجردات عند الاشاعرة
فلا تكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر
ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل زعم المشائخ ان الجزء لا عين الكل ولا غيره اما الاول فلعدم اتحاد المفهوم
اما الثاني فللشرع والعرف فانك اذا قلت ليس علي غير عشرة دراهم حكم الشرع والعرف بلزوم السبعة
فقط فهو ممنوع او بلزوم السبعة مع ما فوقها من الآحاد الى عشرة فهي عين العشرة والصفة مع الذات
نقل عن قدماء الاشاعرة ان الصفة لا عين الموصوف ولا غيره ثم اختلف المتاخرون منهم في تفسير هذا
الكلام فزعم بعضهم ان هذا عام في الصفات القديمة والحادثة ولهذا استدلوا على صحة هذا الحكم بان
قولك ليس في الدار غير زيد حكم صحيح مع ان في الدار صفات زيد من العلم والشجاعة فلو كانت زيد
لكان كذبا ولا يخفى ضعفه لان المراد ليس في الدار غيره من ابناء نوعه والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره
وذهب محققوهم كالشارح الى ان هذا الحكم خاص بالصفات القديمة بخلاف نحو سواد الجسم فانه غيره

بالضرورة وكذا صفات الافعال كالتخليق والترزيق فانها امور اضافية اعتبارية حادثة عند
الاشعري فتنفك عن الذات فتغايرها ويشهد لذلك قول الاشعري الصفة اما عين الموصوف كالوجود
او غيره كصفات الافعال واما لا عينه ولا غيره كالصفات الذاتية الممتنعة الانفكاك من العلم
والقدرة والحيوة والارادة والسمع والبصر وبعض الصفات مع بعض كعلم الله سبحانه مع قدرته
فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال فلا يمكن انفكاك الصفات عن
الذات ولا انفكاك صفة عن صفة فلا غيرية بينها ولكل منها مفهوم على حدة فلا عينية بينها ولم
يتعرض لاثباته لانه ظاهر والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها بيان لعدم تغاير الكل
والجزء وكان مقتضى الترتيب تقديمه لكن قدم بيان الصفات لانه المقصود ومعناه يستحيل بقاء
الواحد من حيث انه جزء العشرة بدون العشرة هذا ما قيل في توجيهه وفيه نظر سيذكره الشارح
ويستحيل بقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه بيان لاستحالة الاول اي عدم
العشرة مستلزم لعدم الواحد من حيث انه واحد من العشرة فالحمل مجازي على المبالغة او حذف
المضاف ووجوده وجوده بيان لاستحالة الثاني بخلاف الصفات المحدثة كقيام زيد
فان قيام الذات كزيد بدون تلك الصفات المعينة يتصور وقيد بالمعينة لان خلو الذات عن
الصفات كلها محال ولكن اي صفة اخذت منها كان قيام الذات بدونها جائزا فيكون الضمير
للصفات او الصفة المعينة غير الذات لامكان الانفكاك كذا ذكره المشائخ في اثبات الواسطة
وفيه نظر اي في تعريف الغيرية بامكان الانفكاك لانهم ان ارادوا صحته اي الانفكاك من
الجانبين انتقض التعريف بالعالم مع الصانع فان الصانع ينفك عن العالم لحدوثه
والعالم لا ينفك عن الصانع فالانفكاك من جانب الصانع وحده والعرض مع المحل لان الانفكاك
من جانب المحل فقط اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة بين العالم والصانع و

وكذا بين الجسم والسواد اتفاقاً واجاب بعض المدققين بانا اذا فسرنا الغيرية بالانفكاك في الوجود او الحيز فلا اشكال لان الصانع ينفك عن العالم في الوجود والعالم ينفك عن الصانع في التحيز وكذا الجسم ينفك عن العرض في الوجود والعرض ينفك عن الجسم في التحيز لان حيز العرض هو الجسم وحيز الجسم مكانه

وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة قيل اراد الصفة الحادثة بناء على ان الشيخ الاشعري يعمم الحكم بنفي الغيرية في كل صفة كما يدل عليه استدلاله بنحو ليس في الدار غير زيد وفيه بحث اما اولا فلان التعميم ظاهر البطلان وكذا الاستدلال فنسبتها الى الشيخ في غاية البعد واما ثانيا فلان الصفة المحدثة عرض متجدد وعنده فهي منفكة في كل آن عن موصوفها واما ثالثا فلان الشيخ قرر في اول البحث ان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف الصفات الحادثة وقيل اراد الصفة القديمة واعترض عليه بانه لا يجوز وجود الذات بدونها واجيب بان المراد بالجواز الامكان الذاتي فلا ينافيه امتناع الانفكاك لمانع وهو القدم وقد يدفع بان الظاهر من كلامهم الامكان الوقوعي اي الجواز بلا مانع واورد على الدفع بان الامكان الوقوعي غير مراد والا لزم ان لا يكون الشيء مغائراً لعرضه اللازم وقد يدفع الايراد بان المراد بالانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب الحيز وحيز المحل مغاير لحيز العرض

وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد دفع لما سبق من استحالة وجود الجزء بدون الكل وسيأتي بطلان اعتبار الاضافة التي اعتبروها في بيان استحالته وهو ان الواحد من العشرة من حيث هو واحد منها لا يوجد بدونها واعلم ان بعض العلماء ذكر لتعريف الغيرية توجيها دافعا للنظر الذي ذكره الشارح فاراد الشارح ابطاله فقال لا يقال في الجواب المراد بقولهم الغيران موجودان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض اي ولو كان عدم الآخر بالفرض وان كان المفروض محالا للتعريف مع اختيار الشق الاول وهو الانفكاك من الجانبين والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع فقد امكن تصور وجود العالم مع عدم وجود الصانع اذ لو لم يمكن لكان طلب البرهان مشابل محالا وكذا يمكن تصور وجود الصانع مع عدم العالم وهذا ظاهر فثبت تغايرهما بالانفكاك من الجانبين بخلاف الجزء مع الكل فانه لا يمكن تصور وجود احدهما مع عدم الآخر فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد فيمتنع

وجود الواحد من العشرة من حيث هو واحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا
من العشرة فعلے ہذا لا یمکن تصور وجود العشرة بدون الواحد ولا یمکن تصور وجود الواحد بدون العشرة
فلا یثبت بینہما التغایر وہکذا فی الذات مع الصفة اذا اعتبرنا الذات ذاتا للصفة والحاصل ان
وصف الاضافة ای کون الواحد من العشرة وکون الذات ذاتا للصفة معتبر وامتناع الانفکاک
حینئذ ای عند اعتبار الاضافة ظاهر اذ لا یمکن تصور وجود احد المضافین مع عدم الآخر واعلم
ان الظاهر من قوله بخلاف الجزء مع الکل انہ تکملة للجواب ذکرہا ایضاحا فان الشئ یتبین بضدہ ولکن
یکون بیان عدم الانفکاک فی الکل والجزء من الجانبین تکلفا فوق الحاجة اذ عدم الانفکاک من جانب
واحد یکفی فی عدم التغایر وقال بعض المحققین ان قوله بخلاف الجزء مع الکل جواب ثان باعتبار
الشق الثانی وہو الاکتفاء بجانب واحد ولکن تسامح فی العبارة لانا نقول قد صرحوا ای المشائخ
الذین فسروا الغیریة بامکان الانفکاک بعدم المغایرة بین الصفات فقالوا العلم لا یغایر القدرة
وہکذا بناء علی انہا لا یتصور عدمہا لکونہا ازلیة والعدم علی الازلی محال مع القطع متعلق بقوله
صرحوا بانہ یتصور وجود البعض کالعلم مثلا ثم یطلب اثبات البعض الآخر کالکلام فثبت تصور
وجود بعضہا مع عدم بعض فعلم انہم لم یریدوا بالغیریة ہذا المعنی ای جواز تصور کل مع عدم
الآخر والا لزمہم تغایر الصفات وہذا باطل مع انہ لا یتصور ای ہذا المعنی لا یستقیم فی العرض مع
المحل ہذا وجہ ثان فی ابطال التوجیہ وکان الوجہ الاول یبطل منع تعریف الغیریة وہذا یبطل جمعہ و
حاصلہ ان تصور وجود العرض الجزئی بدون المحل الجزئی محال فیلزم ان لا یتغایرا وہو خلاف اجماعہم
ولو اعتبرت الاضافة ہذا وجہ ثالث لابطال التوجیہ وارد علی قوله والحاصل ان وصف الاضافة
معتبر لزم عدم المغایرة بین کل متضائفین ہما کل اثنین بینہما نسبة متکررة ای نسبة معقولة
بالقیاس الی نسبة اخری سواء کان النسبتان من نوع واحد کالاخوة او من نوعین کالابوة والبنوة
فان اخوة زید انما تعقل بالقیاس الی اخوة اخیہ وابوة زید انما تعقل بالقیاس الی بنوة ابنہ کالاب
والابن فانہ یستحیل تصور وجود کل منہما مع عدم الآخر فیلزم ان لا یکونا غیرین وہو باطل اجماعا وبداہة
وکالاخوین وکالعلة والمعلول بل بین الغیرین ای بل یثبت عدم المغایرة بین الغیرین لان
الغیر من الاسماء الاضافیة لا یطلق علی الشئ الا بالقیاس الی شئ آخر ولا قائل بذلک ای بعدم

المغايرة بين المتضائفين لاسيما بين الغيرين لانه تناقض ولانه يوجب ان لا يثبت المغايرة بين شيئين اصلا واعلم ان لصاحب المواقف توجيها لكلام الاشاعرة حيث قال اعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية كما يجب ان يكون في الحمل انتهى مختصرا والشارح اراد ابطاله فقال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي مراد الاشاعرة بقولهم الصفات لا هو ولا غيره انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود في الخارج ولعل هذا هو مذهب القائلين بان الصفات عين الذات كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه نشترط الاتحاد بينهما بين الموضوع والمحمول بحسب الوجود ليصح الحمل لان الحمل حكم بالاتحاد ولهذا لا يجوز حمل زيد على عمرو لعدم اتحادهما في الوجود انقلت يصح الحمل في المعدومات نحو شريك الباري محال بلا اتحاد بحسب الوجود قلت نعم كان الاحسن ان يقول يشترط الاتحاد بحسب الذات حتى يعم الموجود والمعدوم ولكنه لم يلتفت اليه لان الكلام في حمل الموجودات والتغاير بحسب المفهوم ليفيد لان حمل الشئ على نفسه عبث واعترض المدقق عليه بان التغاير غير كاف بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول لان قولنا الحيوان الناطق ناطق لا يفيد وهذا عجب لان الشارح حكم بان التغاير شرط لا بانه كاف للافادة كما في قولنا الانسان كاتب فالكاتب المحمول على الانسان متحد معه وجودا ومغاير مفهوما بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك لان هذا اي الاتحاد بحسب الوجود والمغايرة بحسب المفهوم انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا لانها الحمل فلا يقال الله علم وقدرة ولا في الاجزاء الغير المحمولة احتراز عن الاجزاء المحمولة وهي الجنس والفصل كقولك زيد حيوان وزيد ناطق كالواحد من عشرة واليد من زيد اذ لا يقال الواحد عشرة واليد زيد ويمكن عندنا توجيه كلام المواقف بوجهين احدهما انه لم يقصد من تشبيه بالمحمولات صحة الحمل فيما نحن فيه بل اراد تمثيل الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم توضيحا ولا نزعم ان الاتحاد وجودا والتغاير مفهوما يستلزم صحة الحمل لان المحققين صرحوا بان لوازم الماهية متحدة مع الماهية وجودا

بمعنی ان وجود الماهیة عین وجودها کالزوجیة للاربعة وتغایر مفهومهما ظاهر مع انه لا یصح الحمل ثانیهما انه اراد تصحیح کلام الاشاعرة فی الصفات الالهیة فقط لانه المقصود وان کان سوق کلامه علی العموم فلا یرد علیه الاعتراض بالاجزاء الغیر المحمولة واما ان العلم والقدرة لا تحمل علیه فممنوع عند القائلین بان الصفات عین الذات فان الحکماء یصرحون بان الواجب علم وعالم ومعلوم وانما لم یستعمله اهل اللغة لقصورهم عن نحو هذه الدقائق واعلم ان الشیخ ابا المعین ذکر فی التبصرة توجیها لکلام المشائخ فاراد الشارح دفعه فقال وذکر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة والید من زید غیرهما مما لم یقل به احد من المتکلمین سوی جعفر بن حارث المعتزلی وقد خالف فی ذلک جمیع المعتزلة خص المعتزلة لعدم ادعائه مخالفة المتکلمین کلهم لانه ادخل فی الزام جعفر بخروجه عن مذهب قومه وعد ذلک من جهالاته ای شنعوا علیه فی ذلک وهذا ای کون ذلک جهلا لان العشرة اسم لجمیع الافراد فیتناول کل فرد مع اغیاره فیصدق علی کل فرد منها انه مع التسعة الباقیة عشرة فلو کان الواحد غیرها ای غیر العشرة لصار الواحد غیر نفسه لانه من العشرة وان یکون العشرة بدونه ان بالکسر مخففة نافیة معطوفة علی قوله لانه من العشرة والمعنی لا یوجد العشرة بدون الواحد وقیل ان مفتوحة ناصبة معطوفة علی قوله لصار بحسب المعنی ای لزم ان یوجد العشرة بدونه وکذا لو کان ید زید غیره لکان الید غیر نفسها لان زیدا اسم لکل عضو مع اغیاره هذا کلامه ولا یخفی ما فیه من الخبط لان کون الشیء من الشیء وکونه لا یوجد بدونه لا یدل علی عدم المغایرة وهی ای صفاته الازلیة العلم وهی صفة ازلیة احتراز عن صفة المخلوقات تنکشف المعلومات ای من شانها ان یعلم فلا یرد انه تحصیل الحاصل واعترض بان التعریف دوری اجیب بان المراد بالمعلومات ذواتها غیر الملحوظة بصفة المعلومیة ویمکن ان یقال المحدود هو العلم الاصطلاحی والواقع فی الحد هو اللغوی عند تعلقها بها ای عند تعلق الصفة بالمعلومات وفیه اشارة الی دفع اشکال یرد علی العلم الالهی

وهو ان الله تعالى ان علم في الازل ان زيدا في الدار فهو غير مطابق للواقع وان علم انه سيدخل لزم تغير هذا العلم عند دخوله في الدار ثم عند خروجه عنها وحاصل الدفع ان لعلمه تعلقين بالمعلومات احدهما قديم شامل لكل لم يكن تعلق العلم به من الازليات والحادثات والممكنات والمحالات وهذا التعلق حادث يكون باعتبار انه سيوجد ثانيهما تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات تحدث عند حدوثها فالعلم في الازل متعلق بانه سيدخل فاذا دخل تعلق بانه دخل ثم تعلق بانه كان داخلا فالتعلق الاول ازلي والاخيران حادثان والانكشاف ثابت على حسب التعلق ولا يلزم من ذلك تغير في الصفة الآلهية بل في تعلقاتها وهي امور اضافية لا يوجب تغيرها تغيرا في الصفة القديمة فانك اذا تحركت حول الاسطوانة كانت تارة عن يمينك وتارة عن شمالك ومرة امامك ومرة خلفك مع انها في نفسها على حالها وانما التغير نسبتها اليك وللمتكلمين عن هذا الاشكال جوابان آخران احدهما لابي الحسين البصري عن المعتزلة وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ولا يخفى بطلانه عقلا وسمعا ثانيهما لمشائخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة وهو ان علمه تعالى متجدد بالمتعلقات تعلقا واحدا فعلمه بان زيدا سيوجد عين علمه بانه موجود الآن وما كان موجودا وذلك لان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا ثم استمر علمه هذا الى الغد كان عالما بهذا العلم انه دخل الآن ولكنا نحتاج الى تجدد العلم به لطريان الغفلة اما الواجب تعالى فعلمه مستمر بلا غفلة بقي ههنا بحث شريف وهو ان العقلاء اختلفوا في حقيقة العلم الآلهي فقال افلاطون صور قائمة بذاتها ولها نسبة الى الحق سبحانه حتى تسمى علمه لا علم غيره وتسمى المثل الافلاطونية وقال ارسطاطاليس وابن سينا صور مرتسمة في ذاته تعالى وأورد عليه انه يلزم الكثرة في الواحد الحقيقي وهو خلاف مذهبهم حتى نفوا الصفات لذلك فاجاب الشيخ بان تلك الصور متأخرة عن ذاته تعالى تأخر المعلول عن العلة وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول المشهور بشيخ الاشراق انه نسبة اشراقية بين ذاته تعالى وبين المعلومات وقال فرفوريوس تلميذ المعلم ان العاقل يتحد بالمعقول فهذا الاتحاد هو العلم وشنع عليه ابن سينا، وهو حقيق بالتشنيع وقال الاشاعرة صفة قديمة لها تعلق بالمعلومات ففي كلام الشارح اشارة الى بطلان بقية المذاهب واستيفاء مباحث العلم الآلهي يستدعي دفترا مستقلا

وَالْقُدْرَةُ وهو صفة ازلية تؤثر في المقدورات ظاهره مبني على ما ذهب اليه الاشعري من

ارجاع التكوين الى القدرة لا على مذهب المصنف ؒ ومشائخه الماتريدية القائلين بان القدرة صفة مصححة والارادة مرجحة والتكوين مؤثرة اللهم الا ان يأول التاثير بجعل المقدورات ممكنة الصدور عن الواجب سبحانه عند تعلقها بها اختلف في ان تعلق القدرة بالمقدورات قديم او حادث فالقائلون بالتكوين على انه قديم لان صحة صدور المقدور عنه تعالى غير مخصوص بزمان واما نفاة التكوين كالاشعرية فقال بعضهم قديم لان القدرة تعلقت في الازل بايجاد المقدورات في اوقاتها المخصوصة فاذا حضر الوقت خرج المقدور من العدم وقال بعضهم يحدث عند وجود المقدور وهو مختار الشارح **والحيوة**

وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اكتفى بالعلم ولم يذكر القدرة معه كما هو معتادهم لانه كاف وزيد لفظ الصحة مع ان سلب العلم عن الواجب محال لان ما يوجبه الحيوة هو صحة العلم واما وجوب العلم فبدلائل اُخر وهذا التعريف للاشاعرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الحيوة صحة ان يعلم ويقدر و احتج الاشاعرة عليه بانه لولا اختصاصه تعالى بصفة موجبة لصحة العلم والقدرة لكان اختصاصه بصحتهما ترجحا بلا مرجح واجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة المرجحة اذ لا بد ان يكون لمرجح فيتسلسل المرجحات بل الحق ما قال صاحب المواقف وشارحه الحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي ذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه البيان

والقوة وهي بمعنى القدرة قيل انما ذكرها لوجهين احدهما التنبيه على ترادفهما ثانيهما الاشارة الى صحة اطلاق القوي عليه سبحانه وفي الوجهين نظر اما في الاول فلان الانسب عدم الفصل بينهما واما في الثاني فلانه لا وجه لتخصيصه بالذكر اللهم الا ان يقال هذا من تسامحات الفقهاء كما عرفت من عادتهم

والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات كان الانسب ان يقول صفة ازلية لكن اعتمد على ما ذكر في العلم والقدرة او لان قوله لا على تاثير حاسة ووصول هواء من تتمة تعريفي السمع والبصر ولان قوله فيدرك معلوم **والبصر** وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها معلوم اي يدرك سبحانه او مجهول والجار والمجرور مفعول ما لم يسم فاعله والضمير لكل من صفتي السمع والبصر ادراكا تاما فوق الادراك العلمي وفيه رد على فلاسفة الاسلام وبعض المعتزلة حيث زعموا ان السمع والبصر في نحو قوله تعالى الله سميع بصير هو العلم بالمسموعات والمبصرات لا الحالة الادراكية التي يجدها احدنا بحاستين وينسب هذا الى الاشعري وهو وهم نشأ عن قوله ان الاحساس علم

قال احتجت الاشاعرة على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم بوجهين احدهما ان العلم بالمسموعات
والمبصرات حاصل قبل وجودها بخلاف السمع والبصر فهما متغايران اجيب بان للعلم نوعين من التعلق بالمسموعات
والمبصرات فتعلق ازلي ابدي وتعلق آخر في وقت حدوث المسموع والمبصر موجب للانكشاف التام
وهذا هو المسمى بالسمع والبصر ثانيهما انه لو صح اتصافه بالسمع والبصر لكونه عالما بالمسموعات والمبصرات
لصح اتصافه بالشم والذوق واللمس لانه عالم بالمشمومات والمذوقات والملموسات اجيب بان عدم
الاذن الشرعي مانع عنه لا على سبيل التخيل والتوهم التخيل هو ادراك الصورة المخزونة في الخيال فانك
اذا ابصرت زيدا وسمعت صوتا ارتسمت صورتهما في حاسة الخيال بحيث تجدهما كالحاضر ولكن هذا
الادراك اضعف من الادراك بالسمع والبصر والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في
المحسوسات كحكم زيد وشجاعته فانهما مدركان بحاسة الوهم لا بالسمع والبصر ومقصود الشارح من هذا الكلام
تاكيد قوله ادراكا تاما والرد على الفلاسفة وذلك لان العلم بالمسموعات والمبصرات ادراك يشبه التخيل والتوهم
وليس ادراكا تاما كالحاصل بالسمع والبصر ولا على تأثر حاسة ووصول هواء اشارة الى دفع شبهة
ذكرها الفلاسفة وهي ان الادراك بالسمع والبصر لا يحصل الا اذا تأثرت الحاسة وانفعلت عن المسموع
والمبصر وايضا لابد في السماع من وصول الهواء الى صماخ الاذن والله سبحانه منزه عن الكل وحاصل
الجواب ان تأثر الحاسة ووصول الهواء انما هو في الحيوانات وقياس الواجب تعالى عليهم من الحماقة
على انا نمنع اشتراطهما في الحيوانات ايضا ونعتقد ان الادراك بخلق الله سبحانه كما صرح به شيخنا الاشعري
ولا يلزم من قدمهما اي من قدم الصفتين قدم المسموعات والمبصرات دفع شبهة اخرى اوردها
الفلاسفة وحاصلها ان اثبات صفة السمع والبصر في الازل مع ان المسموعات والمبصرات حادثة
يكون سفسطة وحاصل الدفع انه لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقاتها كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة
قدم المعلومات والمقدورات لانها اي السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة يحدث
لها تعلقات بالحوادث ولا يجب من وجود الصفة ان يكون لها تعلق كما في سمعنا حين لا يكون صوت

والارادة والمشية لفظان مترادفان لغة واصطلاحا عند الجمهور

وزعمت الكرامية ان الارادة صفة حادثة والمشية صفة قديمة وهما عبارتان عن صفة في الحي
الظاهر انه اراد تعريف مطلق الارادة والمشية ويعرف الصفة الالهية منه اذا قيدت الصفة بالازلية و
يجوز ان يراد تعريف الصفة الالهية وترك القيد اعتمادا على ما مر في العلم والقدرة ولك ان تقول اللام
في الحي للعهد توجب تخصيص احد المقدورين وهما الفعل والترك في احد الاوقات بالوقوع الطرفان
يتعلقان بالتخصيص والاول بقوله توجب مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى الاستدلال
على اثبات صفة الارادة وكونها مغايرة للقدرة وتقريره ان القدرة صفة يصح بها الفعل والترك فنسبتها الى
هذين المقدورين على السواء وكذا نسبتها الى الاوقات فان صدر بها الفعل في وقت والترك في
وقت لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة اخرى ترجح احد المقدورين واحد الاوقات واورد عليه
ان الارادة من حيث هي ارادة تصلح للتعلق بالفعل والترك على السواء وكذا باحد الاوقات فتعلق الارادة
باحد المقدورين واحد الاوقات لا بد له من مرجح فيلزم الايجاب والتسلسل لان المقدور ان كان مع
المرجح واجب الوقوع فالايجاب وجائز الوقوع فالتسلسل في المرجحات وهذا اقوى اشكال ورده
القائلون بالايجاب واجيب بوجوه احدها ان الارادة صفة تتعلق باحد المقدورين في احد الاوقات
بذاتها لا لمرجح كما يعلم من اختيار الهارب عن السبع احد الطريقين المتساويين واختيار الجائع احد الرغيفين
المتساويين من غير مرجح وشنعوا عليه بان رجحان الامر الممكن بالذات يوجب سد باب الصانع ودفع
بان ترجيح المختار احد مقدوريه لا يستلزم صحة خروج الممكن عن العدم بلا موجد فان الترجيح غير الرجحان
واستلزام الاول للثاني محل بحث ثانيها ان ارادة الارادة عينها وهو كلام لا محصل له ثالثها ان تعلق
الارادة حال اي ليس بموجود ولا معدوم فلا يستدعي مرجحا لان المحتاج الى المرجح هو وجود الممكن واما الاحوال
فلا وجود لها وفيه ان الجمهور على نفي الواسطة رابعها ان المرجح لا يبلغ حد وجوب الفعل بل يجعل جانبه اولى
بلا ايجاب ودفع بان الاولوية لا يكفي في وجود الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب فقد ثبت ان الممكن ما لم
يجب لم يوجد ومع كون تعلق العلم تابعا للوقوع رد على الفلاسفة حيث زعموا ان الارادة
الالهية عبارة عن العلم بنظام العالم على احسن ما يمكن ويسمونه بالعناية الازلية ويزعمون ان هذا العلم علة
لفيضان الوجود على الكل على حسب ما يقتضيه استعداد المواد والاوضاع الفلكية وكذلك على مشائخ المعتزلة
كابي الحسين والنظام والجاحظ زعموا ان الارادة علمه تعالى بنفع في الفعل ويسمونها الداعية وتقرير الرد

ان العلم لا يصلح مرجحا لانه يعم الممكنات والممتنعات وكذا الثاني لانه تابع للوقوع فلو كان الوقوع لا يصلح
مرجحا لاحد المقدورين لانه اما علم بحقيقة المقدور او علم بوجوده في الخارج فالاول تابع له لزم الدور وانما
كان العلم تابعا لانه صورة للمعدوم وحكاية عنه والمطابقة معتبرة من جهته حتى انه لو لم يكن المعلوم على الوجه
الذي تعلق به العلم لم يكن علما بل جهلا كما ان صورة الفرس على الجدار يعتبر المطابقة من جانبها فان طابقت
الفرس فصحيحة والا فغلط واعترض عليه على وجهين الاول ان العلم اما فعلي وانفعالي والاول مفيد للوجود
الخارجي كما اذا تصورنا البيت ثم بنيناه والثاني مستفاد منه كتصورنا الشمس والقمر وعلم الله تعالى فعلي
والتابع للمعلوم هو الانفعالي فيجوز ان يكون الفعلي مرجحا اجيب بانك ان اردت ان العلم الفعلي ليس ظلا و
حكاية للمعلوم فغير مسلم وان اردت انه مقدم في الوجود فمسلم لكن هذا التقديم لا يصلح مرجحا واورد عليه ان الحكاية
مع عدم المحكي عنه لا يعقل الثاني ان العلم بالوقوع انما يكون تابعا للوقوع ان كان الحكم بوقوعه مقيدا بالزمان
الماضي واما اذا قيد بالمستقبل او كان مطلقا فلا اجيب بانا لا نريد بالتبع التاخر في الوجود الخارجي بل كونه
ظلا وحكاية الثالث ما اورده الطوسي في نقد المحصل انه مخالف لقولهم ما علم الله وجوده وجب ان يقع
ويمكن ان يجاب بان هذا الوجوب ليس بنفس العلم بل للعلم بان القدرة والارادة تتعلقان بوجوده الرابع
ان دليلكم انما يتم على الفلاسفة لا على المعتزلة لان علمه تعالى ينفع في العقل ليس تابعا لوقوع الفعل وظلا و
حكاية عنه وقد يجاب بان العلم بالمصلحة انما يرجح لو كان مراعاة الاصلح واجبة وقد برهنا على بطلانه
وفيما ذكر من ترادفهما وتعريفهما بصفة توجب التخصيص مع ذكرهما في الصفات الازلية تنبيه على
الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة عند حدوث المقدور وهم الكرامية زعموا
ان المشية متعلق بمطلق ايجاد الشئ والارادة بايجاده في وقت مخصوص قائمة بذات الله تعالى وهؤلاء
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى ومحل التنبيه ترادفهما وعدهما في الازليات وعلى من زعم ان معنى ارادة
الله سبحانه فعله مفعول الارادة انه ليس بمكره اسم مفعول من الاكراه اي مجبور في فعله ولا ساه اي
ذي سهو بان يكون غافلا عن فعله ولا مغلوب بان يكون غيره غالبا عليه يمنعه من الفعل وهذا الزعم
الحسين النجار من المعتزلة والارادة على هذا امر عدمي ويرد عليه اولا انه يلزم ان يكون الجماد مريدا كالنار
في الاحراق وثانيا ان هذا ليس يصلح مخصصا لاحد المقدورين بل هو مذهب الفلاسفة في الايجاب
ونفي القصد والاختيار ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به كيف اي كيف يكون الارادة بمعنى الامر

وقد امر كل مكلف بالایمان وسائر الواجبات مع ان اكثر المكلفين كفار وعصاة ولو شاء

صدور الایمان والواجبات عنهم لوقع والا لزم العجز فعلم ان الامر غیر المشیة وفيه نظر لان المعتزلة يجوزون

تخلف مراده تعالى عن ارادته لان ایمان الكافر مراد عندهم ولا يقع اجيب بان الشيخ اعتمد على

ان بطلان التخلف بديهي لاستلزامه غلبة العبد على صانعه تعالى وَالْفِعْلُ بالفتح كردن وَ

التَّخْلِيقُ عبارة اى كلاهما عن صفة ازلية يسمى التكوين وهو اشهر اسمائه وعرفوه باخراج

المعدوم من العدم الى الوجود وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق الى التخليق لشيوع استعماله

اى الخلق فى المخلوقات اى لانه فى معنى المفعول اشهر منه فى معنى الايجاد وَالتَّرْزِيقُ وهو تكوين

مخصوص متعلق بالرزق صرح به اى بالترزيق مع انه داخل فى الفعل والتخليق او صرح بالتخليق

والترزيق مع انه داخل فى الفعل اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء

والاماتة وغير ذلك كالرفع والخفض والتنعيم والتعذيب مما اسند الى الله تعالى كل منهما اى جميع

الجملة خبر ان الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين اى كل منها تكوين وانما تعدد الاسماء

لتعدد المتعلقات لا كما زعم الاشعرى قيل فيه اشارة الى المختار الشيخ مذهب المصنف وعندنا فيه نظر

بل مختاره مذهب الاشعرى كما صرح به فى هذا الشرح وغيره ولكن مشى ههنا على ما يلائم تفسير كلام المصنف

من انها اضافات فانه قال التكوين ليس صفة حقيقية بل اذا تعلق القدرة والارادة بالرزق حدث

اضافة تسمى الترزيق واذا تعلقت بالحيوة حصل اضافة تسمى الاحياء وقس عليه وصفات الافعال

فانه قسم الصفات الى صفات الذات وهى التى لا يجوز خلو الذات عنها كالعلم والقدرة والحيوة والسمع

والبصر والارادة والكلام والى صفات الافعال وهى حادثة يجوز خلوه عنها كالتخليق والترزيق والتصوير

ونحوها ولا يلزم منه قيام الحوادث بذاته تعالى لان الاضافات امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في صفة الكلام قال رحمه الله تعالى **والكلام** وهو صفة ازلية عبر عنها
تعبيرا عن الموضوع له بالموضوع او عن المؤثر بالاثر ففيه قولان الاول اشهر والثاني اقرب الى التحقيق
بالنظم اراد اللفظ لكن الاصوليين يعبرون عن لفظ القرآن بالنظم الادب لان اللفظ طرح الشئ عن الفم
والنظم جمع اللآلي في السلك المسمى بالقرآن المركب من الحروف يريد ان الكلام المعدود من الصفات
الالهية هو المعنى القديم القائم بذاته تعالى واما هذا القرآن المركب من الحروف الهجاء فحادث وليس صفة
قديمة قائمة بذاته تعالى بل هو دال عليها ويسمى الاول بالكلام النفسي والثاني بالكلام اللفظي والمعتزلة
ينكرون الاول ويقولون كلام الله هو اللفظي الحادث فقط فهذا تحرير محل النزاع وذلك اي الكلام
النفسي ثابت لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فهذا المعنى هو الكلام النفسي وهو معنى واحد غير مختلف يعبر عنه بامور مختلفة فهو غيرها لان
ما يختلف غير ما لا يختلف ولما اورد المخالف عليه ان هذا المعنى هو العلم او الارادة لان مدلول العبارة في
الخبر علم المتكلم به وفي الامر ارادة المامور به وفي النهي ارادة عدم الفعل فلا يثبت كلام نفسي اجاب عنه بقوله
وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان بما لا يعلمه بل يعلم خلافه كسائر الاخبار الكاذبة فان الخبر
فيها على خلاف العلم فثبت تغايرهما واعترض عليه بان الكذب محال في حقه تعالى وقياس الغائب
على الشاهد ممنوع واجاب الامام الرازي بالاجماع على ان ماهية الخبر متحدة في الغائب والشاهد فمغايرة
العلم في الشاهد تدل عليها في الغائب واجاب بعضهم بان المقصود منه تصوير التغاير بين الكلام النفسي و
العلم والارادة واما اثباته صفة للواجب فبالاجماع والنقل عن الانبياء واجاب بعض بان المخالف يجوز
قياس الغائب على الشاهد ودفع الاول بان الاتحاد ممنوع بل هو اول البحث والثاني الاجماع والنقل
انما يدلان على ثبوت الكلام لا على انه مغاير للعلم والارادة فلا بد من بيان المغايرة والا وجب تاويل ما
نقل بالعلم والارادة والثالث بان المطلوب اثبات ما هو من مهمات الدين لا اسكات الخصم فقط و
اعترض على الدليل بوجه آخر وهو انه يدل على مغايرة الكلام النفسي للعلم التصديقي لا التصوري فان
المخبر لا بد ان يقع في ذهنه صورة ما يريد الاخبار به فهذا التصور هو الذي تزعمون انه كلام نفسي و
يجاب بان مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي لا التصوري ودفع بانه يتم اذا كانت الدلالة وضعية
وليست كذلك بل هي دلالة الاثر على المؤثر وقال صاحب الصحائف الفرق الواضح البين بين

النفسي والعلم هو ان النفسي لابد ان يكون مع قصد الخطاب مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه
خال عن هذا القصد وهو من خواص انكارنا انتهى وغير الارادة لانه قد يامر بما لا يريد كمن امر
عبده قصداً الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله اى عدم اطاعته لاوامره توضيحه ان الرجل قد
يضرب عبده العاصي فيلومه الناس ويقولون لا تضرب عبدك بلا حق فيقول هو عاص فيقولون كذبت
فيريد ان يظهر عليهم عصيانه فيامره بفعل وهو يريد ان لا يفعله العبد ليظهر صدقه واعترض بان الموجود ههنا
صيغة الامر لا حقيقة الامر فلا طلب كما انه لا ارادة وفيه نظر لان الطلب مدلول صيغة الامر فلا ينفك عنه
ويسمى هذا المعنى كلاماً نفسياً وأورد عليه بان العرب لا يسمونه كلاماً فاجاب محتجاً بكلام البلغاء بقوله
على ما اشار اليه الاخطل شاعر من نصارى العرب كان من دولة قدماء بني امية ونسب بعضهم
البيت الى امير المؤمنين علي رضي الله عنه بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
الفؤاد بالضم وهمزة العين القلب فادت اللحم اذا وضعته على النار سمي به لسواد لونه او لحرارة مزاجه وقد
يستعمل بالفتح والواو وقال في القاموس هو غريب وما قبل هذا البيت قوله لا تعجبن من امرء بكلام
حتى يكون مع الكلام اصيلاً واراد بالاصيل صاحب الاخلاق المحمودة من الوفاء بالوعد والجود و
الشجاعة وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة التزوير اختراع الكذب او تزيين الشئ او تدبير الكلام
والمراد احد الاخيرين وهذا من قصة بيعة ابي بكر رضي الله عنه قال اجتمعت الانصار على ان يأمروا اسعد بن
عبادة فمشيت اليهم مع ابي بكر رضي الله عنه وزورت في نفسي مقالة فتكلم ابو بكر ولم يترك مما زورت شيئاً
وكثيراً ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاماً اريد ان اذكره لك ومن الشواهد القوية قوله تعالى
يقولون في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والدليل على ثبوت صفة الكلام بعد ما اثبت مغايرته
العلم والارادة اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم لقولهم امر الله بكذا
ونهى عن كذا وفي القرآن قال ربك ونحوه في مواضع كثيرة اعترض عليه بانه سبق في شرح قول المصنف
اى القادر العليم ان الكلام ما يتوقف ثبوت الشرع عليه فاثبات الكلام بالنقل عن الانبياء وبالاجماع
الذي هو من الحجج الشرعية دور وايضاً بين كلاميه تناقض اجيب بوجوه احدها انه قال في شرح
المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على
اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى وكذلك ثبوت الاجماع لا يتوقف على ثبوت

ان يكون تعليقات لفظه وحمد كافي ... [illegible]

٢١٥

ليس بلا مشروطا قول فلا يصدق ... في نفسي كل المحصية يدل على الثبوت و ... قوله اجماع الامة ... [illegible]

[illegible]

الشرع بل على صدق الشارع في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه معلوم من المعجزة ثانيهما ان مثبت
بالشرع هو النفسي وما ثبت به الشرع هو اللفظي ثالثها ان الكلام موقوف على نفس الشيء والموقوف على الكلام
ثبوت الشرع ودفع بانه لا معنى للتوقف على الشرع الا التوقف على ثبوته مع القطع باستحالة التكلم
من غير ثبوت صفة الكلام وزعمت المعتزلة ان التكلم ايجاد الكلام وهو تكلف لا يعبأ به لان الفاعل
من قام به الفعل باجماع اللغويين وقدمها اي كونها قديمة وفصل الكلام اي كلامه او كلام الله سبحانه
لبعض التفصيل فقال وَهُوَ اي الله تعالى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهُ ضرورة امتناع ثبوت
المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وقد يقال ماخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام بل
الكلام اثر التكلم كما ان النقوش اثر الكتابة ويجاب بان قيام التكلم مستلزم لقيام الكلام وفي هذا
رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل وشجرة موسى
بل كل ما بغيره ليس صفة له في الحقيقة لعدم قيامه بذاته تعالى أَزَلِيَّةٌ ضرورة امتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى دعوى الضرورية في هذه المقدمة النظرية غير مسموعة بل اثباتها بالدليل يحتاج
الى بحث سطاول لكنهم قد يستعملون الضرورة بمعنى اليقين وهو المقصود لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوفِ
وَالْأَصْوَاتِ ضرورة انها اعراض حادثة فان الصوت كيفية تعرض الهواء والحرف صوت
مخصوص عند التكلم وقال الحكيم كيفية تعرض الصوت على تجويز قيام العرض بالعرض مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض هذا دليل حدوثها وحدوث المسبوق ظاهر اما المنقضي فلان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه ولان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا
اي في قوله ليس من جنس الحروف رد على الحنابلة اصحاب الامام الرابع احمد بن حنبل وعندي انهم
لم يصرحوا بذلك وانما نسب اليهم حيث ذهبوا الى قدم الكلام اللفظي والكرامية القائلين بان كلامه عرض
من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم القول بقدمه مذهب الحنابلة اما الكرامية
فذهبوا الى حدوثه لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى ففي كلام الشارح مسامحة ولعله وجد بعض الكرامية
قائلين بقدمه وَهُوَ اي الكلام صِفَةٌ اي معنى قائم بالذات اي بذاته تعالى مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوتِ

الذی ہو ترک التکلم قیل فیہ مسامحۃ والاولی ان یقال عدم التکلم لئلا یشعر بسبق التکلم مع القدرۃ علیہ

یعنے تقابل السکوت والتکلم تقابل العدم والملکۃ فلا یوصف الحجر بالسکوت والآفۃ التی ہی عدم

مطاوعۃ الآلات المطاوعۃ فرمان بردن وآلات التکلم الحنجرۃ واللسان والعضلات المحرکۃ لہا اما

بحسب الفطرۃ بالکسر الخلقۃ التی خلق علیہا المولود فی بطن امہ کما فی القاموس وہذا بان یخلق الآلۃ غیر

قابلۃ للتکلم کما فی الخرس بفتحتین گنگی او بحسب ضعفہا وعدم بلوغہا حد القوۃ کما فی الطفولیۃ

ولم یرد الشارح حصر الآفات حتی یرد ان الآفۃ قد تکون فقد الآلۃ کمن لا لسان لہ او فقد السمع لان

الاصم لا یتکلم لعجزہ عن سمع الاصوات وتعلمہا وقد یقال آفۃ الطفولیۃ فطریۃ ویمکن ان یجاب انہ مشی

علی مصطلح الاطباء فانہم یسمون بالفطری المرض المولودی الذی لا یزول فان قیل ہذا ای کون

الکلام صفۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ انما یصدق علی الکلام اللفظی علی بنائیہ او صلۃ الصدق دون

النفسی اذ السکوت والخرس انما ینافی اللفظ لا النفسی قلنا المراد السکوت والآفۃ الباطنیتان

بان لا یدبر فی نفسہ التکلم فہذا سکوت باطنی او لا یقدر علی ذلک فہذا آفۃ باطنیۃ فکما ان

الکلام لفظی ونفسی فکذا ضدہ اعنے السکوت والخرس ان قلت فکان الواجب ان یفسر السکوت

والآفۃ فی کلام المصنف بعدم التدبر وعدم القدرۃ قلت فسرہما بالمعنے المشہور الذی یعرفہ العقلاء لیکون

معرفتہما وسیلۃ وتمہیدا الی معرفۃ المطلوب واللہ تعالٰی متکلم بہا ای بالصفۃ آمر ناہٍ

مخبر اشارۃ الی دفع لبعض الاشاعرۃ حیث زعم ان الکلام لیس صفۃ واحدۃ بل خمس صفات الامر

والنہی والخبر والاستفہام والنداء یعنی انہ صفۃ واحدۃ ویستدل علیہ بانہا لو تعددت فاستنادہا

الی الذات ان کان بالاختیار لزم حدوثہا اذ القدیم لا یکون صادرا بالاختیار وان کان بالایجاب

لزم ثبوت کلامات غیر متناہیۃ او الترجیح بلا مرجح لان نسبۃ الموجب الی جمیع الاعداد علی السواء وعندنا

فیہ نظر لانہ لو تم لبطل کون الصفات سبعا او ثمانی ولعل ہذا الدلیل یحقق ما ذہبت الیہ الصوفیۃ من اثبات

صفات غیر متناہیۃ ینکثر الی الامر والنہی والخبر اکتفی بالثلثۃ علی حسب التمثیل او لاتباع المصنف

باختلاف التعلقات فالکلام الواحد خبر بحسب التعلق بالمخبر عنہ وامر بحسب التعلق بالمامور بہ وقس

علیہ فالکلام جزئی حقیقی یتعدد اسمائہ بالاضافات کتسمیۃ زید کاتبا وشاعرا ومنجما ولیس نوعا لہ

جزئیات او کلا لہ اجزاء کالعلم والقدرۃ وسائر الصفات کالسمع والبصر فان کلا منہا واحدۃ

قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات ذكر الحدوث استطرادي للاشارة الى استشهادي كما ان الصفة القديمة يكون في تعلقاتها واضافاتها حدوث كتعلق القدرة بايجاد زيد يوم الجمعة ولا يلزم منه حدوث الصفة فكذلك يكون في تعلقاتها واضافاتها كثرة ولا يلزم منه تعدد الصفة ولو قال كالحدوث لكان احسن لما ان ذلك اليق بحال التوحيد دليل على قوله صفة واحدة وحاصله ان اللائق بالتوحيد نفي الصفات ولكنا اثبتنا صفات ثماني للضرورة فالانسب تقليل الصفات ما امكن ونفي ما زاد على الضرورة ولنا في هذا الدليل بحث في آخر بحث التكوين وملخصه ان تعدد الصفات لو كان ينافي التوحيد فالقول بالثمانية شرك والا فلا باس في اثبات الف الف صفة بل هو الانسب بالكمال ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها دليل ثان على وحدة الكلام بل سائر الصفات وهو ان الثابت بالدليل هو تكثر التعلقات والاضافات لا تكثر الصفة ومن ادعاه فعليه البرهان ولا يخفى ان هذا النوع من الحجة ضعيف لان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول ولو سلم فعدم الاطلاع على الدليل لا يدل على عدمه نعم قد يستعمل امثاله في الخطابيات فان قيل هذه اي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها حاصله ان الكلام كلي والامر والنهي والخبر جزئيات له والكلي لا يوجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات المتكثرة فلا يمكن وجود الكلام الا مع التكثر فلا يصح قولكم الكلام واحد وانما التكثر في التعلقات قلنا ممنوع اي لا نسلم انه لا يعقل وجود الكلام الا في ضمن هذه الاقسام بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال اي فيما بعد الازل واما في الازل فلا انقسام اصلا لعدم التعلقات والاضافات فالحاصل انه ليس نسبة الكلام الى اقسامه كنسبة الكلي الى جزئياته بل كنسبة زيد الى عوارضه من الكاتب والضاحك فكما انها لا توجب تكثرا في ذات زيد ويجوز ان يوجد زيد معها وبدونها فكذا حال الكلام مع اقسامه وهذا الجواب انما هو على مذهب الامام عبد الله بن سعيد القطان وجمع من قدماء الاشاعرة حيث ذهبوا الى ان كلام الله سبحانه في الازل ليس امرا ولا نهيا وانما ينقسم اليها بالتعلقات الحادثة واما على مذهب الجمهور القائلين بانه في الازل امر ونهي وان التعلقات قديمة فالجواب ان التكثر بحسب التعلقات ولو كان ازليا لا يوجب التكثر في الذات كما في العلم وذهب بعضهم قيل هو الامام الرازي الى انه اي الكلام في الازل خبر ومرجع الكل من اقسام الكلام اليه اي الى الخبر لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على

الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس اي العقاب على الفعل والثواب على الترك عند تهيؤ
الاسباب وقرب الارتكاب لا مطلقا وحاصل الاستخبار اي الاستفهام لانه طلب الخبر عن طلب
الاعلام اي الاخبار عن ان المتكلم طالب للاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة والمقصود
من هذا الارجاع امران احدهما الجواب عن اشكال اورده المعتزلة وهو انه لو كان الكلام ازليا لم يكن
معنى للامر والنهي والاستفهام والنداء اذ لا مخاطب في الازل ثانيهما الرد على من يجعلها خمس صفات
ورد ذلك بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة فان مدلول الخبر غير مدلول الامر قطعا والا
لم تكن اقسامه متباينة من الكلام ولذلك كان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف اخواته واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد يريد انا لا نسلم ان الامر يستلزم معنى الاخبار عن استحقاق فاعله
الثواب لكنه لا يوجب اتحاد الامر والخبر والا لزم الاتحاد بين كل متلازمين كالاب والابن وهذا
سفسطة فان قيل الامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه جهل وعبث والاخبار في الازل
بطريق المضي بضم الميم وكسر الضاد مصدر من مضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
هذان اشكالان اوردهما المعتزلة على الاشاعرة وحاصل الاول انه لو كان الكلام ازليا لكان الله
سبحانه آمرا وناهيا في الازل بلا مخاطب وهذا غير معقول وتقرير الثاني ان الاخبار بلفظ الماضي
كثير في القرآن نحو قال موسى وقلنا يا ذا القرنين وصدق لفظ الماضي يقتضي وقوع مضمونه قبل
الاخبار فلو كان الكلام ازليا لزم الكذب وهو محال على الله تعالى واعلم ان اهل الملل اجمعوا على ان الكذب
من الله سبحانه محال مستدلين بوجوه احدها للمعتزلة وهو انه قبيح يجب تنزيه الله سبحانه عنه ثانيها انه
ينافي مصلحة بعث الرسل وهو للمعتزلة ايضا ومبناهما على القبح العقلي ثالثها انه نقص يجب تنزيه
الواجب عنه وهو للاشاعرة ودفعه صاحب الموقف بانه قول بالقبح العقلي وفيه ان صاحبها قد حقق
ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدركه العقل وانما الخلاف في ايجاب الثواب والعقاب رابعها
لو كذب لكان كذبه قديما فيمتنع عليه الصدق لان القديم لا ينعدم خامسها اجماع الانبياء وهو المعتمد

واورد عليه ان صدق النبي يعلم بتصديق الله تعالى اياه فيلزم الدور اجيب بانه تصديق بالفعل لا بالقول
على ان العلم الحاصل بالمعجزة من العاديات التي لا يبطلها الشبهات كما سيذكر في محله ان شاء الله تعالى
قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا كالقطان فلا اشكال اذ لا يتوجه الامر والنهي
الا الى مخاطب موجود وان جعلناه كالاشعري فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في
وقت وجود المامور الجار ظرف لتحصيل وصيرورته اهلا لتحصيله بالبلوغ هذان جوابان عن الاشكال
الاول وبيانه ان اهل السنة اختلفوا في وصف كلام الله سبحانه في الازل بكونه امرا ونهيا فقال عبد الله بن
سعيد القطان وجماعة بان كلامه في الازل لا يوصف به بل انما يصير امرا ونهيا عند نزوله على الانبياء و
قد مشى الشارح قبل هذا على مذهبه وذهب الشيخ الاشعري الى ان الاتصاف بها قديم وكذا التعلقات
قديمة وشرع في الجواب على كل من المذهبين وملخص الجواب الثاني ان السفه والعبث انما يلزم لو طلب
الفعل من المعدوم في حال عدمه وليس كذلك فيكفي وجود المامور في علم الآمر اشارة الى رد ما قيل
ان الخطاب لابد ان يكون الى مخاطب موجود في الخارج والجواب ان هذا انما يلزم في الخطاب اللفظي و
اما في الخطاب النفسي فالوجود العلمي كاف كما اذا قدر رجل اي تصور ابنا له قبل تولده فامره
بان يفعل كذا بعد الوجود اورد عليه انه عزم على الطلب وتخيل له اما حقيقة الطلب فهي سفه بل محال
اجيب بوجهين احدهما انه لو صح لم يامرنا النبي عليه الصلوة والسلام بشيء ودفع بانه امر ضمني في ضمن امر الموجودين
في عهده والكلام في الامر الصريح ثانيهما ان المراد هو ان يقول الرجل للحاضرين اني آمر ابني ان يشتغل
بالعلم فبلغ اليه امري فهذا حقيقة الطلب والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة
جواب عن الاشكال الثاني اي لا يتصف الخبر بالوقوع في الازمنة من ماض ومستقبل اذ لا ماضي ولا
مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان لما تقرر ان الموصوف بالزمان هو ما
يتجدد ويتغير فالله تعالى لا يوصف به وحاصل الجواب ان الكلام في الازل منزه عن الوقوع في الازمنة
وانما يوصف بالازمنة فيما لا يزال بحدوث التعلقات والازمنة وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد

تحقيق هذا مع القول بان الازلى مدلول اللفظ عسير جدا كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الزمان اشارة الى دفع اشكال اورده المعتزلة على الجواب وهو ان التغير على القديم محال فلو لم يكن الكلام فى الازل موصوفا بالازمنة استحال ذلك فيما لا يزال فحاصل الجواب ان حدوث تعلقات الصفة لا يوجب تغيرا فى الصفة كما فى العلم فان علم الحق سبحانه بوجود زيد قديم مع انه فيما لا يزال قد يتعلق بانه سيوجد وتارة بانه موجود وتارة بانه كان موجودا وهذه التعلقات لا توجب تغيرا فى صفة العلم وشلوه باسطوانة يمشى رجل حولها فتكون تارة عن يمينه وتارة عن يساره وتارة عن خلفه وتارة قدامه فهذه تغيرات فى الاوضاع بين هذا الرجل والاسطوانة من غير تغير فى ذاتها واعلم ان للمعتزلة اشكالات آخر احدها ان الامر لو كان ازليا لزم استمرار التكليف فى دار الجزاء ايضا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثانيها ان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا ازلا وابدا فلا معنى لاختصاص مكالمة موسى عليه السلام بالطور آجيب عنهما بان تعلقات الكلام حادثة بارادة الحق سبحانه فتعلق بالتكليف فى دار الجزاء فقط وبمكالمة موسى عليه السلام على الطور فقط ثالثها ان نسبة القديم الى جميع ما يصح تعلقه به على السواء كما فى العلم فيجوز تعلق الامر والنهى بكل فعل فيكون المامور منهيا وبالعكس وجوابه على راى الماتريدية القائلين بان حسن الفعل وقبحه لصفة فيه ظاهر لانها مرجحة واما عند الاشعرية فان التعلقات حادثة بالارادة المرجحة ولما صرح المص بازلية الكلام حاول اى قصد التنبيه على ان القرآن ايضا كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث وهو المشهور فى العرف العام وعرف الاصوليين والفقهاء والقراء بالقرآن ومحل التنبيه قوله غير مخلوق لان الموصوف بعدم الخلق هو النفسى لا اللفظى فقال **وَالْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ** وعقب القرآن بكلام الله تعالى التعقيب در پس آوردن اى ذكر قوله كلام الله بعد قوله القرآن لما ذكره المشائخ من انه يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الوهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم لان اطلاق القرآن على الكلام اللفظى اشهر كما ان اطلاق كلام الله تعالى على النفسى اكثر فى عرف الاشاعرة كما ذهب اليه الحنابلة المنسوبون الى الامام الهمام احمد بن حنبل جهلا او عنادا الجهل عدم العلم والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا كفى دليلا على جهلهم قول بعضهم الجلد والغلاف قديمان وقول بعضهم ان الجسم الذى يكتب فيه القرآن يصير قديما بعد ما كان حادثا وبالجملة فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعا عظيما وهو ان الامام احمد

٢٢١

صاحب المذہب وعظیم المناقب وفی مذہبہ ائمۃ کبار ومشائخ عظام فمنہم الشیخ الغوث الاعظم عبد القادر الجیلانی القائل بان الحروف التہجی قدیمۃ فیجب الکف عن سائرۃ الادب الیہم ثم السعی فی توجیہ کلامہم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الکلام اللفظی غیر مخلوق وہکذا عن کثیر من ائمۃ الحدیث وفیہ وجوہ اما ما اخترناہ وہو ان مرادہم ہو ان اللفظی قائم بذاتہ تعالیٰ غیر مرتب الاجزاء کما اختارہ صاحب المواقف وسیذکرہ الشارح فی آخر البحث وہو قول مقبول وان لطل فلیس بحیث یشنع قائلہ لکونہ مذہب طائفۃ من اہل التدقیق ثانیہا انہ تحاشی عن ان یتوہم المتوہمون ان الکلام النفسی مخلوق ثالثہا انہ اراد بغیر المخلوق غیر المفتری یقال خلق الکلام اذا افتراہ ثم رواہ الناقلون بالمعنی غلطا فوضعوا القدیم مکان غیر مخلوق وفیہ نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجہلۃ المنسوبین الی مذہبہ ویقال کان یقولہ الامام احمد رغما لانوف المعتزلۃ وقد جری علیہ فی ذلک محنۃ عظیمۃ فان خلیفتہ کان معتزلیا فاخذہ وضربہ[٥٣] ضربا وجیعا لیعترف بان القرآن مخلوق فلم یعترف وروی ان الشافعی الی القمیص وقیل ہذا قمیص احمد ضرب فیہ فغسلہ بالماء وشربہ وصب منہ علی وجہہ وقد رای بعض[٥٤] الصالحین احمد فی المنام بعد موتہ فسألہ عن حالہ فقال دخلت علی اللہ فقال یا احمد قد اوذیت فینا فانظر الی وجہنا واقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث مع ان المستعمل عند المتکلمین فی بحث الصفات ہو لفظ القدم والحدوث تنبیہا علی اتحادہما خلافا للفلاسفۃ حیث زعموا ان العقول والافلاک غیر حادثۃ ولیست غیر مخلوقۃ فغیر الحادث اعم وتصدا الی جری الکلام

علی وفق الحدیث حیث قال علیہ الصلوۃ والسلام القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم قیل یحتمل الباء القسمیۃ والحدیث رواہ ابن عدی فی الکامل عن ابی ہریرۃ ورواہ الدیلمی عن رافع بن خدیج وحذیفۃ بن الیمان وعمران بن حصین واخرج الخطیب عن جابر برفعہ من قال القرآن مخلوق فقد کفر[٥٥] وجاء فی بعض الروایات من مات وہو یقول القرآن مخلوق لقی اللہ تعالیٰ یوم القیمۃ ووجہہ الی قفاہ وبالجملۃ جاء الحدیث بالفاظ کثیرۃ لکنہ موضوع عند المحققین وذکرہ ابن الجوزی فی الموضوعات وقال الامام الصغانی صاحب المشارق موضوع وقال السخاوی ہذا الحدیث من جمیع طرقہ باطل[٥٦] وقال مجد الدین فیروزآبادی اللغوی لم یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شیئ

[٥٦] قولہ باطل نقلہ ابن الربیع فی التمییز ۱۲ احسن الفوائد

احسن الفوائد رجب ...

وكل ما هو ثبت فهو من مقالات الصحابة والتابعين قال السخاوي صح عن عمرو بن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد يقال انه من الثقات فلا يذكر حديثا موضوعا قلت هذه مقالة الجاهلين بعلم الحديث فان الاعتماد على تصحيح الاحاديث هو على ائمة الاسانيد وحدهم وتنصيصا على محل الخلاف اى تصريحا بالعبارة المشهورة بين الفريقين اهل السنة والمعتزلة وهو اى محل الخلاف والعبارة ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا اى لاشتهار هذه العبارة تترجم المسئلة اى تسمى بمسئلة خلق القرآن لا بمسئلة حدوثه قيل المناسب بمسئلة عدم خلق القرآن اجيب بان هذه التسمية وقعت عن المعتزلة ثم استمرت وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي عندنا ونفيه عندهم والا وان لم يختلف الفريقان في اثبات النفسي ونفيه فلا نزاع فانا اذا قلنا القرآن غير مخلوق اردنا النفسي واذا قالوا القرآن مخلوق ارادوا اللفظي فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بحدوثه كما قالت المعتزلة وهم لا يقولون بحدوث النفسي بل ينكرون وجوده ولو ثبت عندهم لقالوا بقدمه مثل ما قلنا فصار محل البحث هو ان النفسي ثابت ام لا ودليلنا على ثبوت النفسي ما مر انه الضمير للشان وقد يزعم انه للكلام ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء التواتر مصدر معطوف على الاجماع وقد يزعم انه ماض انه تعالى متكلم فالمعنى ثبت ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام اذ الصفة لا تحمل الا اذا قام ماخذها على الموضوع واورد عليه ان الماخذ هو التكلم واجيب بان الاتصاف بالكلام من لوازم التكلم وثبت انه يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى لان الحوادث لا تقوم به سبحانه وفي التوصيف اشارة اليه فتعين النفسي القديم فهو الصفة القائمة به تعالى اذ لا ثالث اجماعا واما استدلالهم على نفي النفسي القديم وحدوث القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث اى علاماته وهو بالكسر جمع سمة بالكسر فالفتح من الوسم من التاليف اى كونه مؤلفا من الحروف والآيات والسور والتنظيم اى كونه منظما على اسلوب مطبوع كسلك

الآلی والاتصاف بہا ثابت فی عبارات العلماء وقد تقرر ان کل مولود مخلوق والانزال والتنزیل کقولہ تعالی انا انزلناہ فی لیلۃ القدر وقولہ تعالی نزلنا تنزیلا وفرق صاحب الکشاف بینہما بان الانزال دفعی والتنزیل تدریجی وکلاہما صحیح فی حق القرآن لما صح انہ نزل من اللوح المحفوظ الی السماء الدنیا دفعۃ فی لیلۃ القدر ثم نزل منہا تدریجا فی ثلث وعشرین سنۃ قالوا نزول الصفۃ القائمۃ بذاتہ تعالی محال وایضا النزول حرکۃ والمتحرک ہو الجسم واعراضہ وہی حادثۃ وکونہ عربیا کقولہ تعالی انا انزلناہ قرآنا عربیا والعرب الذین وضعوا العربیۃ محدثون مسموعا کقولہ تعالی فاذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ والمسموع ہو الصوت وہو عرض قائم بالہواء والعرض مخلوق حادث فصیحا للاجماع والفصاحۃ سلاسۃ اللفظ مع کونہ کثیر الاستعمال اذ لا یتصور الا بعد استعمالہ معجزا بالاجماع وقد شرط بالمعجز ان یحدث عند التحدی فانہ لو کان سابقا علی المعارضۃ لم یکن لہا اختصاص بتصدیق النبی الی غیر ذلک فمنہا ان بعضہ منسوخ والنسخ رفع الحکم او انتہاؤہ وما ثبت قدمہ استحال عدمہ ومنہا قولہ تعالی وما یاتیہم من ذکر من الرحمن محدث وہو من اوضح ما احتجوا بزعمہم فانما یقوم جواب ما حجۃ علی الحنابلۃ لانہم قائلون بقدم اللفظی لا علینا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الکلام فی المعنی القدیم وما ذکرتم لا یدل علی حدوثہ ثم اراد ابطال جواب المعتزلۃ عن استدلالنا فقال والمعتزلۃ لما لم یمکنہم انکار کونہ تعالی متکلما لتصریحات القرآن بہ وتواتر الخبر عن الانبیاء ذہبوا الی التاویل وہو انہ متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محالہا کالطور وشجرۃ موسی علیہ السلام او فی الہواء وفی لسان جبرئیل والنبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم او ایجاد اشکال الکتابۃ فی اللوح المحفوظ وان لم یقرء فعل معلوم ای یصح کون الایجاد تکلما لم یتلفظ اللہ سبحانہ بتلک الاصوات والحروف واستدلوا علی ذلک بان العلماء ینسبون ما فی الکتب الی المصنفین فیقال قال الامام الرازی فی المحصل وہذا کلامہ فی المحصول مع اثبات النقوش فی الاوراق کاف فی التصنیف بلا حاجۃ الی القرءۃ علی اختلاف بینہم فی کیفیۃ اخذ جبرئیل القرآن عن اللہ سبحانہ فقال بعض المعتزلۃ یخلق اللہ تعالی صوتا فیسمعہ جبرئیل وینزل بہ وقال بعضہم ینظر الی النقوش المکتوبۃ فی اللوح وانت خبیر بان المتحرک من قامت بہ الحرکۃ لا من اوجدہا فی غیرہ بان حرک جسما والا لصح اتصاف الباری تعالی بالاعراض المخلوقۃ لہ فیصح ان یقال لہ اسود لانہ اوجد السواد والمراد ہو الاتصاف من حیث اللغۃ فلا یرد ما قیل من ان اسماء اللہ توقیفیۃ لعل المانع من الاتصاف عدم اذن الشارع تعالی عن ذلک

ای تنزہ عن الاتصاف بہا علوا کبیرا تنزہا قویا شدیدا ومن اقوی شبہ المعتزلۃ علی ان
القرآن مخلوق انکم ایہا الاشاعرۃ متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفتی
المصاحف الدفۃ بالفتح والتشدید الجنب ودفتا الطائر جناحاہ ودفتا المصاحف لوحان علی جانبیہا
لحفظ الاوراق والمصحف مثلث المیم الاوراق المجلدۃ التی کتب فیہ القرآن فاورد علی التعریف بانہ مشتمل
علی الدور واجیب اولا بان المصحف لا یحتاج الی التعریف لانہ معلوم حتی الصبیان وثانیا بان المراد المصحف
اللغوی وہو مجموع الصحائف ای الاوراق المکتوبۃ لا المصحف العرفی ان قیل لو ارید المصحف اللغوی فدخل الکتب
الالہیۃ وکتب الاحادیث النبویۃ بل کتب العلوم فی التعریف قیل تخرج بقید التواتر ولم ینقل شیء منہا الینا
تواترا وعندنا فی دعوی عدم التواتر بحث والحق ان المراد ہو النقل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینقل عنہ کتاب
بالتواتر سوی القرآن ان قلت تواتر بعض الاحادیث کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من کذب علی متعمدا
فلیتبوأ مقعدہ من النار قلت المراد ان یکون مجموع ما بین الدفتین متواترا وہذہ الاحادیث نادرۃ جدا
تواترا مفعول مطلق ای نقلا متواترا او حال وہو احتراز عن الالفاظ المنقولۃ بروایۃ الاحاد فانہا لیست
من القرآن کما وقع فی مصحف عبد اللہ بن مسعود وابی بن کعب وتسمی الشواذ ومنہا الحمد للہ بضم اللام و
ربنا بکسر الدال ومنہا ملک یوم الدین بلفظ الماضی ونصب یوم الدین وعرف بعضہم القرآن بما نقل
الینا بین دفتی المصاحف نقلا متواترا بلا شبہۃ واحترز بالقید الاخیر عن التسمیۃ فانہا وان تواترت
لکنہا محل شبہۃ عند الحنفیۃ فلا تکون من القرآن قلت والحق انہا عند ابی حنیفۃ رح من القرآن لکنہ
لم یجعلہا جزءا من کل سورۃ ففہم الناس ذالک وطابق بعض الائمۃ بان التسمیۃ جزء السور فی بعض
القراءۃ دون بعض وکل من القراءتین متواتر وہذا فی غایۃ الجودۃ وہذا ای ہذا التعریف یستلزم
کونہ مکتوبا فی المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذن لانا نقرء المکتوب فی المصاحف و
نسمعہ وکل من ذلک من سمات الحدوث بالضرورۃ فاشار الی الجواب بقولہ وہو ای
القرآن الذی ہو کلام اللہ تعالی ای النفسی مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ

وصوفاالحروف الدالة عليه ويسمى هذا وجودا الكتابيا محفوظ في قلوبنا ويسمى وجودا ذهنيا

اى بالالفاظ المخيلة الظاهرانه اراد بها الخيالات المخزونة فى خاستة الخيال على مذهب الحكماء من ان الحس

المشترك ياخذ صور المحسوسات عن الحواس الظاهرة ويسلمها الى الخيال وذهب بعض علماء الشرع الى محل العلم

والحفظ هو القلب والنصوص معاضدة لهم وينسب هذا القول الى الشافعىؒ وروى عن ابى حنيفةؒ هو انه الدماغ

واشتمال القوى المدركة بالقرية على الرأس وهو قريب من مذهب الحكماء وعندى ان مستقر علم القلب و

كواسية القوى الدماغية جمعا بين الادلة ولعل الحق لا يعدوه ولهذا لم تقع المنافاة بين كلام المصنف والشارح

مقروّ بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة ويسمى هذا وجودا لفظيا مسموع ...... باذاننا

بتلك ايضا اى بحروفه الملفوظة غير حالّ بتشديد اللام من الحلول فيها اى مع ذلك اى

مع كونه مكتوبا محفوظا مقروا مسموعا ليس عرضا فى المصاحف ولا فى القلوب اورد عليه ان المعنى

لو لم يحصل فى القلب لم تفهم تفسير القرآن اجيب بان الحاصل فى القلب ليس من الكلام النفسى بل مثاله

كصورة الفرس على الجدار والالسنة والاذان خلاصة جواب لهم ان وصف الكلام النفسى بانه مكتوب

محفوظ مقرو مسموع وصف مجازى وهى فى الحقيقة اوصاف للامور الدالة عليه اعنى الاشكال والالفاظ

كقولنا زيد مكتوب محفوظ مقرو مسموع فلا يلزم منه حدوث الكلام واجاب بعض الاشاعرة بوجه آخر وهو ان

المراد بالقرآن حيث وقع موصوفا بسمات الحدوث هو الكلام اللفظى لا النفسى وعلى هذا يكون الوصف حقيقيا

بل الكلام النفسى معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه اى يحفظ النظم

الدال عليه ويسمع ويحفظ بالنظم بل اى يحفظ النظم الدال عليه ويكتب بنقوش واشكال

موضوعة للحروف الدالة عليه اى يكتب النقوش والاشكال الدالة على معنى القديم النفسى بالوسطة

كما يقال النار جوهر مضئ محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه اى من كون النار مذكورا

مكتوبا كون الحقيقة وتا دصوتا وحرفا وتحقيقه اى تحقيق الجواب عن تمسك المعتزلة ان الشئ

٢٢٦

ووجوداً في الاعيان اي في الموجودات المتحققة في الخارج عن الذهن وهو ان يكون الشئ موجوداً وان
لم يتصوره متصور ووجوداً في الاذهان الذهن قوة مدركة قائمة بالنفس الناطقة متوجهة نحو الكسب وقد يسمى الحواس الباطنة ذهنا ايضا والمراد ههنا ما يعم الكل وهذا تصريح بان المختار اثبات الوجود الذهني
كما يقول الحكماء وان انكره المتكلمون وهو وجود صورة الشئ في ذهن من يتصوره ووجوداً في العبارة
وهو اللفظ الخارج عن الفم ووجوداً في الكتابة وهو النقش المرسوم على الكاغذ مثلا والوجودان
الاولان حقيقيان والاخيران مجازيان اذ ليس في العبارة الا اسم النار وفي الكتابة الا الخط الدال
على الاسم والاول مدلول فقط والرابع دال فقط وكل من المتوسطين دال باعتبار ومدلول باعتبار
فالكتابة تدل على العبارة وهي اي العبارة على ما في الاذهان وهاتان الدلالتان وضعيتان
تختلفان باختلاف الاصطلاحات واختلف في ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية او للصور
الذهنية وهذا الخلاف متفرع على خلاف آخر وهو ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية او العين الخارجي
فذهب ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الى الاول وان العين الخارجي انما يعلم تبعا للصورة الحاصلة
في الذهن وذهب الامام الرازي الى ان المعلوم بالذات هو العين الخارجي واختار الشارح الاول
لانا قد نتصور ونسمي ما لا وجود له في الخارج وهو اي ما في الاذهان يدل على ما في الاعيان وهذه
الدلالة عقلية لا تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاصطلاحات فحيث يوصف القرآن بما
هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة في الخارج
وهي الكلام النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات والمخلوقات يراد به الالفاظ
المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اي بوجوده في العبارة او الالفاظ المخيلة
كما في قولنا حفظت القرآن اي بوجوده الذهني او الاشكال المنقوشة عطف على الالفاظ كما في
قولنا يحرم للمحدث مس القرآن اي بوجوده الخطي انتهت هذا التحقيق جواب آخر وهو الذي حكينا
سابقا عن بعض الاشاعرة وليس تحقيقا للجواب الاول اجيب بان معنى قوله فالمراد حقيقته الموجودة في
الخارج انها المرادة بدون ملاحظة ما يدل عليها ومعنى قوله يراد به الالفاظ ان المراد هي حقيقته بملاحظة
الالفاظ الدالة عليها وههنا اشكال وهو انكم حققتم ان اطلاق القرآن على الالفاظ والنقوش مجاز
فلا يصح تعريفكم القرآن بالمنقول بين الدفتين اذ التعريف انما يكون للمعرفة المعروف لا المعرفة غيره

بان لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي مخالفة لارباب الاصول بالذين هم عمدة اهل الاسلام فاجاب بقوله

٢٢٧

فاجاب عنه بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما هو اللفظ دون
المعنى القديم لخفائه عن عقولنا عرفه اي القرآن ائمة الاصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر ملخص الجواب انه كان مدار علمهم على اللفظ وكان اللفظ هو المقصود الاهم عندهم
فاقتصروا على تعريف اللفظ لذلك وجعلوه اسما للنظم والمعنى النفسي جميعا كما وقع في عبارة
الاقدمين اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى بهذا التفسير من المتأخرين فقال صدر الشريعة في
التوضيح مشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى انتهى
وقال الشارح في التلويح للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة اللفظ الدال
على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار
افادته المعنى انتهى وكذلك قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يراد به قراءة اللفظ والمعنى لا لمجرد
المعنى عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا في التلويح مقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا
دفع التوهم الناشي من كلام ابي حنيفة رح حيث جوز القراءة بالفارسية ان القرآن عندهم اسم للمعنى خاصة
انتهى ورد عليه انه لم يكن القرآن عنده اسما للمعنى لما جوز القراءة بالفارسية واجيب بان الفارسية
قريبة الى العربية في الفصاحة فكان النظم موجودا تقديرا والانصاف ان هذا القول من الامام
مما يشكل توجيهه وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا لكنه لم يشف والصحيح ان الامام رجع الى قول
صاحبيه وهو عدم الجواز بالفارسية بقي ههنا بحث يجب تحقيقه وهو ان الكلام اللفظي يوجد في
محال متعددة فيلزم ان لا يكون القرآن واحدا بل قرآنات لا تحصى اذ الموجود في محل غير الموجود
في محل آخر وفي حله قولان الاول ان القرآن اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان خلقه الله تعالى
فيه كالملك والرسول ويرد عليه انه يكون ح كل ما يقرء بعده مثل القرآن لا عين القرآن الثاني
مذهب المحققين وهو ان القرآن اسم للالفاظ المخصوصة الموجودة بدون اعتبار التشخص بالمحل
فيكون القرآن واحدا بالنوع ويكون كل قاري يقرأ القرآن نفسه وهكذا الحال في كل كتاب ينسب
الى مصنفه ولكنا لما يسمى جزء القرآن قرآنا على جعل القرآن اسما للمعنى كلي صادق على المجموع وعلى البعض من
ابعاضه ثم لما ذكره الشارح ان القرآن اذا وصف بلوازم الحدوث كالقراءة والحفظ والمس فالمراد به الكلام
اللفظي اراد ان يبين حال وصفه بالمسموعية بل هو من لوازم الحدوث حتى يراد من المسموع الكلام

اللفظي ام فذكر اختلافهم في ذلك وقال واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب
الاشعري الى انه يجوز ان يسمع وان لم يكن صوتا وذلك على خرق العادة كما ان الحق سبحانه يرى
يوم القيامة على خلاف عادة الدنيا مع انه لا شكل له ولا مكان وبالجملة السمع عنده بخلق الله سبحانه
الادراك في الحاسة او النفس فيجوز في الاصوات وغيرها فعلى هذا يكون الوصف بالمسموعية مشتركا
بين القديم والحادث فيجوز في الكلام الموصوف بالسمع ان يراد النفسي كقولهم سمع موسى عليه السلام
كلام الله سبحانه او اللفظي كما في قولك سمعت القرآن ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لان المسموع
صوت بالضرورة والكلام النفسي ليس بصوت فعلى هذا يكون المراد بالكلام المسموع هو اللفظي
فقط والاستاذ هو الامام الكبير المتكلم الاصولي الفقيه الزاهد ابراهيم بن محمد بن ابراهيم منسوب الى
بلدة اسفرائن وهو المراد بالاستاذ في عرف الكلام والاصول تلمذ على الشيخ ابي الحسن الاشعري
وقال كنت في جنب الباهلي كالقطرة في البحر توفي الاستاذ يوم عاشوراء سنة ثماني عشرة و
اربعمائة في نيشاپور وحمل الى اسفرائن وقبره يستجاب عند الدعوة كذا ذكره الشيخ محمد الحافظي
في فصل الخطاب وهو اختيار الشيخ ابي منصور وهو الامام محمد بن محمد بن محمود السمرقندي منسوب
الى ماتريد اسم قرية من سمرقند ويلقب بعلم الهدى وهو رئيس علماء اهل السنة والجماعة بما وراء
النهر وكان حنفي المذهب تلمذ على ابي نصر عياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ الامام محمد صاحب ابي حنيفة رح
وتسمى اتباعه بالماتريدية والشيخ ابو الحسن الاشعري رئيسهم في سائر البلاد وكان شافعي المذهب ويسمى
اتباعه بالاشعرية ويسمى مجموع الفريقين بالاشاعرة تغليبا لاسم ابي الحسن الاشعري لانه اشهر واكثر علما
بالحقائق والدقائق توفي الامام ابو منصور سنة خمس وثلاثين وثلثمائة ودفن بموضع يقال جاكرديزه وقبره
مشهور يزار ويتبرك فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه اي اللفظي كما يقال سمعت
علم فلان اي الالفاظ الدالة على علمه فان العلم كيفية قائمة بذهنه لا يسمع وعندي في تفريع هذا
التاويل على مذهب الاستاذ بحث وذلك لان الآية في شأن الكفار وتمامها وان احد من
المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله اي ان طلب الامان منك فامنه حتى يسمع
القرآن من المسلمين لعله يهتدي بالسماع ولا شك ان ما يسمعه الكافر هو كلام اللفظي لا النفسي فالتاويل
باللفظي في الآية متعين سواء قلنا بجواز سماع النفسي او بعدم جوازه فالواجب الاكتفاء في التمثيل

بكلام موسى عليه السلام فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسي واورد عليه ان كل
احد انما يسمع الصوت الدال عليه فما وجه اختصاصه باسم الكليم ودفعه بقوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك بل كان صوتا ابدعه الله تعالى من غير ان يكسبه احد من خلقه خص باسم الكليم بخلاف ما نسمعه فانه
صوت العباد مع توسط الكتاب اي النقوش المرسومة في المصحف وجبرئيل النازل باللفظ بيننا وبين
الله تعالى وهذا جواب ابي منصور واجاب الاستاذ بانه سمع الصوت من كل جهة بجميع البدن لا بالسمع فقط
فلهذا اختص بالاسم وقال الامام الغزالي تبعا للاشعري سمع النفسي بلا صوت وحرف والحق سبحانه
قادر عليه كما ان النملة تصدر عنها افعال جميع الحواس بالقوة الشامة فقط فان قيل وارد على قول المصنف
ليس من جنس الحروف والاصوات وقول الشارح معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم
الدال عليه وقوله حتى يسمع كلام الله ليسمع ما يدل عليه فهذا الكل يدل على ان الكلام في الحقيقة هو النفسي و
اللفظ انما يسمى كلام الله مجازا لدلالته على الكلام الحقيقي لتسمية الدال باسم المدلول ولو كان كلام الله
حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه اي نفي الكلام عن النظم فان ذلك من
لوازم المجاز فانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد بان يقع ليس النظم المنزل المعجز المفصل
الى السور والآيات كلام الله تعالى انما وصف النظم بهذه الصفات تهويلا للسامع لئلا يلتزم نفي
الكلام عن النظم والاجماع على خلافه اي على عدم صحة النفي وايضا المعجز المتحدى به اسم مفعول و
التحدي المعارضة والمنازعة مع دعوى الغلبة وقد طلب الله سبحانه من بلغاء العرب ان يعارضوا القرآن
بكلام بليغ ليعرفوا بعجزهم عن ذلك انه ليس من كلام البشر وذكر المعجز تمهيد لذكر المتحدى به فلا يرد انه تكرار
هو كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا وذلك بالاجماع مع القطع بان ذلك اي التحدي انما يتصور في
النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة اما اولا فلانه لا معرفة لهم بتلك
الصفة التي لا يعرفها الاحذاق المتكلمين الجامعين بين العقل والنقل واما ثانيا فلانه ليس في وسعهم ان
ياتوا بصفة قديمة مثلها واجاب القوشجي في شرح التجريد بان منكر كلامية ما بين الدفتين انما

٢٣٠

يكفر لو اعتقد نفى الكلامية بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا نفى الكلامية بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل دالة عليها فلا كفر بل هو مذهب جمهور الاشاعرة قلنا حاصل الجواب ان الكلام ليس مجازا
في اللفظ بل هو حقيقة في اللفظ والمعنى كليهما بالاشتراك وانما يسميه المشائخ مجازا لانه مشابه المجاز
في اعتبار علاقة الدلالة التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين كلام الله النفسي القديم ومعنى
الاضافة اى اضافة الكلام الى الله سبحانه كونه صفة له وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور و
الآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين ان قلت خالق افعال العباد هو
الحق سبحانه فيصح ان يسمى كلام زيد بكلام الله وهو باطل قلت اراد انه مخلوق الله تعالى بلا توسط كاسب
من المخلوقين اما بايجاد الصوت حتى يسمعه الملك او الرسول واما بايجاد النقوش في اللوح واما بخلق
ادراك الحروف في قلب الملك او الرسول واما بخلق الحروف في لسانه بلا اختياره اما كلام زيد فليس كذلك
فلا يرد انفصالا لان المشترك حقيقة في كل من المعنيين والحقيقة لا يجوز نفيها ولا يكون للاعجاز و
التحدى الا في كلام الله تعالى بمعنى مخلوقه تعالى بلا واسطة وما وقع في عبارة المشائخ من انه مجاز في النظم
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم
بالنفس وتسمية اللفظ به بالكلام ووضعه لذلك اى وضع الكلام للفظ وهو عطف تفسيري انما هو
الضمير للتسمية والوضع على تاويل المذكور باعتبار دلالته على المعنى يريد ان الكلام اولا كان موضوعا
للنفسي ثم وضع للفظي لدلالته على النفسي فاورد عليه ان ما وضع لمعنى ثان باعتبار العلاقة يسمى منقولا
لا مشتركا والنقل يجعل المعنى الثاني حقيقة والاول مجازا أجيب بوجهين احدهما ان المنقول يتاخر فيه
الوضع الثاني عن الوضع الاول تاخرا زمانيا والوضعان في المشترك لا يتاخر احدهما عن الآخر بالزمان اما
قولهم كان موضوعا للنفسي ثم وضع للفظي عبارة عن التاخر بالذات واورد عليه انه يصعب على هذا اثبات
الاشتراك لعدم العلم بالمعية وعدم التاخر ثانيهما ان المنقول يهجر استعماله في المعنى الاول واطلاق الكلام
على النفسي شائع فلا يكون منقولا بل مشتركا وهذا الجواب هو المعتمد الموافق لما ذكره العلماء في تعريف المنقول
فلا نزاع لهم للمشائخ في الوضع والتسمية اى في كون لفظ الكلام موضوعا للنظم وكون النظم مسمى
بل انما يسمونه مجاز المشابهة المجاز في اعتبار العلاقة واعلم ان بعض الاشاعرة ذهب الى ان النظم ايضا
قائم بذاته تعالى وعلى هذا لو ثبت اندفع كثير من الاشكالات فاراد الشارح ان يذكره ويزيفه فقال

۲۳۱

وذهب بعض المحققين وهو القاضي عضد الدين صاحب المواقف الى ان المعنى في لفظ المعنى

في قول مشايخنا اي قدماء الاشاعرة كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى

يراد به مدلول اللفظ ومفهومه فيلزم ان النظم ليس كلامه بل في مقابلة العين وهو يقوم بذاته والمراد به

بالمعنى ما لا يقوم بذاته وهذا شامل للفظ والمعنى جميعا وهذا اولى من تفسيره بالقائم بالغير كما فعله القاضي

لان الصفات عند الاشاعرة لا غير الذات ولعل القاضي اعتمد ان عدم الغيرية غير ثابت كسائر الصفات

من العلم والقدرة فانها معان قائمة بذاته تعالى لا بانفسها ومرادهم من قولهم كلام الله تعالى معنى

قديم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما خبر ثان او نعت للاسم واورد عليه ان كلام الله ان كان

اسما للشخص القائم بذاته تعالى لا يكون منزلا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما نقرؤه قرآنا بل مثله

واذا باطل قطعا وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى مع قطع النظر عن خصوصية المحل لزم ان يكون

اطلاقه على هذا الشخص من حيث خصوصه مجازا فيصح النفي وهو خلف وان كان موضوعا بالوضع العام

لكل واحد من الجزئيات الشخصية من القائم بذاته تعالى والقائمة بذات القارئين لزم اتصاف كلامه

تعالى بالحدوث اتصافا حقيقيا لحدوث الجزئيات القائمة بالقراءة وهو باطل وايضا القاضي لا يسلمه

بل يقول كل من اللفظ والمعنى قديم وانما الحدوث للقراءة اجيب بوجوه الاول اختيار الشق الاول

وان ما يقرؤه البشر كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وان كان مغايره باعتبار تعلق قراءتنا به

وعندنا فيه نظر اذ المعنى القائم بمحل مغاير المعنى القائم بمحل آخر مغايرة حقيقية لا اعتبارية بل الجواب

الحق ان المغايرة وان كانت ثابتة بالتدقيق الفلسفي لكنها منفية عرفا لان اختلاف المحل في العرف كاختلاف

المكان لا يوجب التعدد والاحكام الشرعية مبنية غالبا على العرف المتبادر لا على التدقيقات الفلسفية

ولذلك لو نقص شيء قليل جدا من الحجر الاسود فقيل ليس هذا الحجر الاسود الذي يستلم كان باطلا عرفا

ويجب شرعا القتل مع ان الكل غير الجزء وان تذكرت هذا انحل عنك كثير من الاشكالات الثاني اختيار

الشق الثاني وان صحة النفي ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عنه واما نفي كون القرآن موضوعا للشخص من

حيث خصوصه فلا نسلم بطلانه الثالث اختيار الشق الثالث وانه لا استحالة في اتصاف الكلام بالحدوث

من بعض افراده الرابع ان لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع ولا يلزم حدوث

النوع لتحققه في الفرد القائم بذاته تعالى في الازل وانما الحادث بعض جزئياته وهو قد يطلق على القرآن

وكل من اللفظ والمعنى لا كما زعمت الحنابلة اى لا نقول بقدمه كما زعموا من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء فالسين حادثة وكذا سائرها بعدها لتاخر وجودها عن وجود الباء والباء ايضا حادثة لانها لو قدمت لم يتم التلفظ بها ابدا بل هو قديم بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس بذاته تعالى ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير ترتيب الاجزاء وتقدم البعض على البعض هذا حال عن القائم بنفس الحافظ او نعت له والترتيب انما يحصل فى التلفظ والقراءة اى الترتيب فى الكلام الالهى انما يحصل بالنسبة الينا اذا تلفظنا به والترتب فى القائم بنفس الحافظ انما يحصل اذا تلفظ به لعدم مساعدة الالة المساعدة الموقتة على سبيل الاعانة او لعدم قدرة اللسان على التلفظ بالقرآن دفعة بلا ترتب وهذا معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة وكذا قولهم المسموع المحفوظ المكتوب قديم والسماع والحفظ والكتابة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه تعالى الى الالة هذا حاصل كلامه وقد افرد القاضى فى ذلك رسالة وقال فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وانه هو القديم فقط وان العبارات تسمى بالكلام مجازا وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ يلزمه مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلاما وكعدم وقوع التحدى بكلامه الحقيقى وكعدم كون المقرو والملفوظ كلامه الحقيقى والكل باطل كما علم من الضرورة الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد بالمعنى ما يقوم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى مكتوبا فى المصاحف مقروا محفوظا وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يظهر حقيقته انتهى وقال السيد السند هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره عبد الكريم الشهرستانى فى نهايته

الاقدام ولاشبهة فی انه اقرب الی الاحکام المنسوبة الی ظاهر الملة انتهی وآجیب ان المفاسد مدفوعة
بما حققه الشارح من ان الکلام مشترک ولیس مجازا وان وقع فی کلام بعض المشائخ فهو ماقول
وهو ای ماذکره القاضی جید لمن یتعقل لفظا قائما بالنفس بذاته تعالی او بالحافظ حال کونه غیر
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخیلة المشروطة وجود بعضها اللاحق بعدم البعض السابق ولا
مؤلفا من الاشکال المکتوبة المرتبة الدالة علیه علی اللفظ یرید ان کون اللفظ قائما بذاته تعالی
جید لموافقة قواعد الشرع بلا تکلف ولکنه غیر معقول لوجوه الاول ماذکره القوشجی فی شرح التجرید
من ان عدم ترتب الملفوظ امر خارج عن طول العقل کحرکة یکون اجزاؤها مجتمعة فی الوجود ولایکون
لبعضها تقدم علی بعض الثانی انه لو لم یکن ترتب فلا فرق بین لمع ملع بسم الله الرحمٰن الرحیم
الکلام فی التکوین قال المصنف **وَالتَّكْوِيْنُ** وهو المعنی الذی یعبر عنه بالفعل بفتح الفاء و
الخلق والتخلیق والایجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلک کالصنع والابداع وهذه اسماؤه
مع قطع النظر عن خصوصیة المکون ومع النظر الیها یسمی ترزیقا وتصویرا واحیاء واماتة الی غیر ذلک
ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود ای جعل المعدوم موجودا فلا یرد ما یزعم ان الاخراج
یستدعی کون المخرج موجودا والفرق بین ما یعبر ویفسر ان الاول اسماء لتلک الصفة والثانی تعریف
لها وهو موجه من حیث اللغة اذ التعبیر من العبور علی الشیء والتفسیر من الفسر وهو الکشف عن المستور
ومما یجب ان یعلم ان فی هذا التعبیر والتفسیر تسامحا فان الفعل والخلق والاخراج ونحوها معان
مصدریة اضافیة فلا یمکن جعلها من صفات الحق سبحانه اما اولا فلانه لا وجود لها فی الخارج بل هی
امور اعتباریة اما ثانیا فلانه لا یوصف الشیء بالاضافیات الا عند وجود المضاف الآخر باجماع العقلاء
فلا یعقل اتصاف الباری بالاخراج الا عند وجود المخرج فیلزم اما حدوث الصفة الالٰهیة او قدم
المصنوعات وکلاهما محال فوجب ان یکون الصفة هی المعنی الذی یکون مبدأ للخلق والایجاد و
الاختراع ونحوها **صِفَةُ اللهِ تَعَالٰی** اعلم ان اهل السنة اختلفوا فی التکوین علی ثلثة اقوال احدها
قول الاشعریة ان الصفات الحقیقیة سبع الحیوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام واما
التکوین فمعنی اضافی حادث راجع الی القدرة والارادة فانه اذا تعلقت الارادة بوجود شیء اخرجه
القدرة من العدم الی الوجود فهذا الاخراج هو الذی یزعمونه تکوینا ومن ادعی ان وجود الحادث

يحتاج الى صفة ثالثة فعليه البرهان ثانيها قول الامام ابى منصور الماتريدي واتباعه كالمصنف ان التكوين صفة ثانية لان القدرة صفة مصححة لصدور المقدور والارادة صفة مرجحة لصدوره والتكوين صفة مؤثرة ولها اسماء بحسب متعلقاتها فان تعلقت بالرزق فترزيق او بالحيوة فاحياء وقس عليه ثالثها قال بعض الائمة ماوراء النهر ان الترزيق والاحياء ونحوها صفات حقيقية وليس رجوعها الى صفة واحدة فعلى هذا تكون الصفات خارجة عن الحصر وهو مذهب بعض الصوفية لاطباق العقل والنقل لاتفاقهما على انه تعالى خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء عطف على الاطباق او على انه خالق من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين وصفا له قائما به وفي دلالة هذا الكلام على كونه زائدا على الصفات السبع نظر ازلية بوجوه احدها انه يمتنع قيام الحوادث بذاته لما مر من دعوى القدرة في بحث الكلام ثانيها انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق كقوله تعالى خالق كل شيء فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة وفيه اشارة الى رد الجوابين الذين ذكرهما الاشاعرة عن هذا الدليل احدهما انه مجاز بالنظر الى ما يستقبل وهذا تاويل الامام الغزالي قال معنى كونه خالقا في الازل انه سيخلق ثانيهما القادر على الخلق وهو تاويل صاحب جمع الجوامع قال ازلية اسم الخالق راجع الى القدرة لا الفعل فالخالق من له القدرة على الخلق لا انه بالفعل موصوف بالخلق وحاصل الرد انه عدول من الحقيقة الى المجاز وهذا لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة ولا تعذر ههنا لجواز ان يكون الخلق صفة ازلية ثم ذكر وجها ثانيا للرد على التاويل الثاني بقوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض فيجوز اطلاق الاسود عليه لقدرته على السواد والاحمر وعليه انه يجوز ان لا يمتنع الاطلاق لغة ولكن يمتنع لعدم الاذن الشرعي وفيه نظر لان اهل اللغة لا يسمون الصباغ اسود واحمر ثالثها انه لو كان التكوين حادثا فاما بتكوين اخر لان الحادث يحتاج الى ايجاد الموجد فيلزم

۲۳۵

التسلسل لانا ننقل الكلام الى التكوين الثاني وهو ايضا حادث بتكوين ثالث وهلم جرا وهو
محال ويلزم منه استحالة تكون العالم لان وجوده صار موقوفا على تكوينات غير متناهية ووجودها
محال هكذا ما يتوقف عليه مع انه مشاهد واما بدونه اي بلا تكوين آخر بل يكون بنفسه فيستغني
الحادث اي التكوين عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع لانه اذا جاز حدوث حادث
بلا محدث لزم جواز ذلك في الكائنات كلها فلا يبقى حاجة الى الصانع وهو سفسطة واجيب عنه بوجهين
احدهما ان تكوين التكوين عينه فالتكوين تكون بتكوين هو نفسه ولا يخفى انه كلام غير محصل ويبطله
ما سيذكر ان التكوين غير المكون ومن البديهي ان الاثر غير المؤثر ويجاب بان معنى العينية انه ليس
في الخارج الا المكون والمكون اما التكوين فامر اعتباري على هذا لا يحتاج الى تكوين ثانيهما ان
نفس التكوين الذي هو صفة الحق سبحانه تعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المكونات ولا استحالة في
سبق ذات الشيء على وجوده سبقا ذاتيا لما ان قيام الاعراض بمحالها متقدم على وجودها تقدما ذاتيا
لما تقرر ان محل العرض متقوم له والتقوم متقدم على الوجود بالذات فعلى هذا قيام التكوين بذاته تعالى
متقدم على وجوده فيجوز ان يكون في المرتبة المقدمة متعلقا بوجود نفسه في المرتبة الثانية وان لم يكن
هناك تقدم بالزمان واورد عليه ان كون الشيء علة لنفسه سفسطة لا تسمع وتسد باب اثبات الصانع رابعها
انه لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث اورد عليه انه تكرار للدليل واجيب بان الدليل
الاول مبني على ان صفة الشيء لا تقوم الا به وان ذلك لا ظاهر مستغن عن البيان ولذا كان الدليل
شقا واحدا واما هذا الدليل فاريد به ابطال الاحتمالات ولذا اشتمل على شقين او في غيره كما ذهب اليه
ابو الهذيل المعتزلي من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه اذ لا معنى
للخالق والمكون الا من قام به الخلق والتكوين ولا خفاء في استحالته وذهب الراوندي وبشر
بن المعتمر الى ان التكوين حادث لا في محل وهو ظاهر الفساد لان الصفة لا توجد الا قائمة بموصوف ثم
ارادوا الشارح بترجيح مذهب الاشعرية فقال ومبنى هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة واما اذا كانت صفة اعتبارية كما ذهب اليه الاشعرية

فالادلة غير تامة اما الاول والرابع فلانه لا
يلزم كونه تعالى محلا للحوادث كما لا يلزم

من كونه مسجود زيد يوم الجمعة واما الثاني فلانه يجب التاويل لتعذر الحقيقة لزم اما قدم المصنوعات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلاهما محال واما الثالث فلان المحتاج الى الاحداث وهو الموجود لا الامر العدمي الاعتباري والمحققون من المتكلمين وهم الاشعرية وتبعهم الشارح على ان من الاضافات الاضافة عند المتكلمين معنى موهوم تتعقل من نسبة شئ الى شئ فالتكوين اضافة بين الله ومخلوقاته والاعتبارات العقلية الاعتبار العقلي ما لايكون له وجود في الخارج ولا قيام لا الا في اذهان المعتبرين مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده وكونه مذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك ولاشك في ان بعض هذه الاضافات حادثة ولا يلزم من حدوثها محال فكذلك التكوين والحاصل في الازل عطف على الضمير في انه من الاضافات هو مبدأ التخليق والترزيق والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه اي كون المبدأ صفة اخرى سوى القدرة والارادة واكتفى بعضهم بالقدرة وهو غير صحيح لان نسبة القدرة الى وجود الشئ وعدمه سواء فكيف يترجح بها وجوده على عدمه بدون الارادة والى ذلك اشار الشارح بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء ولكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين انتهى كلام المحققين واورد عليه ان التكوين هو المعنى الذي يجده العقل في الفاعل ويتميز الفاعل به عن غيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يكن المفعول موجودا فانك تجد في الضارب عند تصوره ضاربا معنى به يتميز من غير الضارب ويرتبط بالضرب في العقل وان لم يتحقق من الضرب في الخارج وهذا المعنى يصح في الموجب ايضا مع انه لاقدرة له ولا ارادة فهو غير هما لانه موجود في الواجب بالنسبة الى وجود القدرة والارادة المستندين الى ذاته تعالى فهو غيرهما البتة اقول من رجع الى وجدانه لم يجد في الضارب قبل ضربه معنى الا كونه قادرا على الضرب او ضاربا فيما سياتي وايضا يرد عليه انه لو كان هذا المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة لزم ان يكون بالنسبة الى نفس هذا المعنى ايضا فيلزم الدور والتسلسل اما الجواب بان هذا المعنى صادر من الواجب بتوسط نفسه فيلزمه ان يكون الشئ علة لنفسه فلما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه اي وجود التكوين لا يتصور بدون وجود المكون بالفتح كالضرب لايتصور وجوده بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات كزيد وعمرو وهو محال اشار الى الجواب بقوله وهو اي التكوين تكوينه تعالى للعالم اي من شانه تكوين العالم

يرد ان تكوينه في وقت وجوده غير قديم ولكل جزء من اجزائه رد على من زعم ان بعض اجزائه قديم كالهيولى والبعد المجرد والنفس الناطقة والعقول وبرد مذهب ابن زكريا الرازي الطبيب لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته صفة للوقت اي في وقته المعين في علمه بارادته واعلم ان الماتريدية عن هذا الاستدلال جوابين احدهما ان نسبة التكوين الى المكون ليس كنسبة الضرب الى المضروب لان الضرب معنى اضافي لا يعقل وجود الضارب والمضروب بخلاف التكوين فانه صفة حقيقية ازلية اذا تعلقت بالمكون صار موجودا وتعلقاتها حادثة فالمكونات حادثة ولا يلزم من قدم الصفة قدم تعلقاتها كما لا يلزم من قدم القدرة والسمع والبصر قدم المقدورات والمسموعات والمبصرات ثانيهما ان التكوين قديم وتعلقاته ايضا قديمة ولكن تعلق في الازل بوجود كل كون في وقت معلوم فيكون حدوث المكونات بحسب اوقاتها فلا يلزم قدمها وكلام المصنف يحتمل الوجهين لانه وقع غير واضح المعنى ولكن الشارح حمله على الجواب الاول فقال

فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما

من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا اي الجواب الذي ذكرناه تحقيق ما يقال اي حاصل الذي ذكره صاحب العمدة على قدم التكوين في معارضة استدلال الاشعرية ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته

لزم تعطل الصانع واستغناء الحوادث عن المحدث وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك

اي التعلق قدم ما يتعلق وجوده به الضمير الاول لما الموصولة والمراد بها العالم والثاني للذات والصفات بتاويل المذكور فيلزم قدم العالم وهو باطل ولا اي ان لم يستلزم قدم الذات والصفة قدم المكونات المتعلقة بهما فليكن التكوين ايضا قديما كسائر الصفات مع حدوث المكون المتعلق به وانما كان كلام الشارح تحقيقا للوجهين احدهما انه مقصور على خلاصة ما يدفع استدلالهم وهو قدم الصفة مع حدوث تعلقاتها بخلاف عبارة العمدة فانها مشتملة على ابطال مقدمات لا يكثر الفائدة ههنا في ابطالها كتعطل الصانع وقدم العالم ـــ ذلك لاتفاق الفريقين على بطلانهما ثانيهما ان الشارح صرح حدوث المكون مع قدم التكوين بالشواهد من الصفات بخلاف صاحب العمدة وما يقال في جواب استدلال الاشعرية والقائل صاحب الكفاية قال استدل الخصم بقوله لو كان التكوين ازليا لتعلق وجود المكون به في الازل فكان

العالم قديما قلنا اذا سلمت تعلق وجود المكون بالتكوين و قد سلمت انه حادث اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير وما يتعلق وجوده بغيره فهو حادث انتهى كلامه من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة فانهم يقسمون كلا من القديم والحادث الى ذاتي و زماني فالقديم بالذات ما لا يحتاج في الوجود الى غيره وهو الواجب تعالى فقط والقديم بالزمان ما لا يسبق عدمه على وجوده سواء كان غير محتاج الى غيره كالواجب او محتاجا كالافلاك بزعمهم والحادث بالذات ما يحتاج الى غيره سواء كان قديما بالزمان كالافلاك عندهم اولا كزيد والحادث بالزمان ما سبق عدمه على وجوده كزيد واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وهم ينكرون القديم بالزمان الحادث بالذات نعم قد ذهب بعض المتاخرين من الاشاعرة الى ان الصفات الالهية كذلك لكن القدماء ينكرونه وجود تعلق وجوده اي وجود المكون في لفظ المتن اشارة الى ما سيذكره بقوله نعم بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى بكون عدمه سابقا على وجوده لجواز ان يكون محتاجا الى الغير اراد به الواجب عز اسمه صادرا عنه بغير تقوله محتاجا ولو قال بطريق الايجاب لكان احسن دائما من الازل الى الابد بدوامه بدوام هذا الغير كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا وكذا العقول العشرة والنفوس الناطقة والافلاك والكواكب والعناصر فانهم قالوا هي صادرة عن الواجب ومع ذلك ليس وجودها مسبوقا بالعدم وحاصل هذا النظر ان اللازم من تعلق المكون بالتكوين هو حدوثه بالذات ومعناه الاحتياج الى الغير وهذا لا ينافي كون المكون ازليا والجواب انما يتم باثبات الحدوث الزماني اي كون وجوده مسبوقا بالعدم نعم توجيه لكلام الكفاية واعتراف بصحته اذا ضم اليه ضميمة من خارج وهي كون الصانع تعالى مختارا كما قال اذا اثبتنا صدور العالم من الصانع بالاختيار كما هو مذهب اهل السنة دون الايجاب كما هو راي الفلاسفة والايجاب ضد الاختيار ومعناه وجوب صدور الاثر عن المؤثر من غير ان يكون له اختيار في تركه كالاحراق من النار والاضاءة من الشمس بدليل لا يتوقف على حدوث العالم والا لزم الدور وتوضيحه ان المشهور عند المشائخ اثبات حدوث العالم اولا ببرهان الحركة والسكون الذي قد مر في الشرح تفصيله ثم اثبات اختيار الصانع بحدوثه

العالم قائلين لو لم يكن الصانع مختارا لكان العالم قديما لكنه ليس بقديم فالصانع مختار فلو اثبتنا
اختيار الصانع بهذا الدليل لم يكن تصحيح كلام الكفاية لانه اثبات للحدوث بالاختيار فيلزم الدور كان
القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى سبق العدم عليه وذلك لان مصنوع
القادر المختار لا يكون قديما لسبق الاختيار على وجوده فعلى هذا يكون كل ما يتعلق وجوده بالتكوين حادثا
بالزمان فلا يلزم قدم العالم من قدم التكوين واما ما ذهب اليه الفلاسفة من قدم بعض الممكنات فمبنى
على ان الصانع موجب تعالى عن ذلك ثم لا يخفى ان للمشائخ ادلة على الاختيار بلا توقف على
حدوث العالم فمنها ان الايجاب نقص ببداهة العقل فيجب تنزيه الواجب عنه واورد عليه انه
موجب فى الصفات عندكم واجيب بان الايجاب فى الصفات كمال فى ذلك لان الصفات كمالات
فايجاب الكمال عما لخلو عنه نقص ومنها ان النظام العجيب يستحيل ان يصدر عن غير مختار و
سيذكرهما الشارح ومنها انه لو كان الصانع موجبا لزم نفى الحوادث وصدورها علة او التسلسل او
تخلف المعلول عن العلة التامة لانه ان لم يوجد شيئا فالاول وان وجد بلا موجد فالثانى وان
وجد عن موجد فاما ان لا ينتهى الى قديم فالثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل المحال ولو فى المتعاقبات فالرابع وفى شرح المواقف قيل هنا برهان بديع تفرد به
المص غير محتاج الى حدوث العالم ومنها النصوص الناطقة بارادته تعالى ومشيته واختياره ان قلت
فما وجه قول الشارح اذا ثبت ان الادلة غير خافية عليه قلت لانها غير مشهورة ولعلها محل نظر ومن
ههنا اى من ان الحادث عند المتكلمين ما يسبق عدمه على وجوده والقديم بخلافه وهذا الكلام من بقية
وجه النظر وتوهم نعم الى ههنا جمل معترضة يقال ان التنصيص اى تصريح المص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى فهذا الرد انما يتم اذا كان المراد بالقديم
ما لا بداية له وبالحادث ما له بداية والا اى وان لم يكن المراد ذلك بل يريد بالحادث ما يحتاج الى غيره
وبالقديم ما لا يحتاج فلا معنى للرد على الفلاسفة فهم اى الفلاسفة انما يقولون بقدمها اى الهيولى
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها بالغير لانهم معترفون بان مبدعها الواجب سبحانه فهى
عندهم حادثة بالذات والحاصل اى حاصل الجواب الذى ذكره المص عن استدلال الاشاعرة انا
لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون ولا نسلم ان وجوده معه اى نسبة التكوين مع

المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين

اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى اخراج المعدوم

من العدم الى الوجود لا عينها اى ليس التكوين عين الاضافة وان وقع فى عبارة المشائخ

تسامحاً وہذا رد على من لم يفہم تسامح المشائخ فى عباراتہم فزعم انہم قائلون بان التكوين ہو

اخراج المعدوم من العدم الى الوجود حتى لو كانت صفة التكوين عينہا على ما وقع فى عبارة

المشائخ حيث عبروا عن ہذہ الصفة بالتكوين والايجاد والتخليق وفسروہا باخراج المعدوم الى

الوجود لكان القول بتحققها اى صفة التكوين بدون المكونات مكابرة اى انكاراً للحق الصريح

تكبراً وانكاراً للضرورة واعلم ان صاحب العمدة حمل كلام المشائخ على ظاہرہ وزعم ان التكوين

نفس الاضافة واجاب عن استدلال الاشعرية بالفرق بين الضرب والتكوين بان الاول يقتضى

حضور المفعول لعدم بقائہ بخلاف الثانى لبقائہ فدفعه الشارح بقوله فلا يندفع اى استدلال الاشعرية

بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول فى وصول الالم اليه من وجود

المفعول متعلق بلا بد معه مع الضرب اذ لو تاخر المفعول لا نعدم ہو اى الضرب بخلاف فعل

البارى تعالى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وانما لا يندفع لان ہذا استدلال

ضعيف فى مقابلة الضرورة فلا يعبأ به وہو اى التكوين غير المكون اى المخلوق عندنا

اى عند الماتريدية خلافاً للاشعرية على ما اشتہر عندہم لكن يجب ان يعلم ان تغاير التكوين والمكون

اظہر من الشمس والقول باتحادہما لا يصدر عمن له ادنى عقل فكيف يصدر عن الاشعرى الذى ہو شيخ

المحققين ورئيس المحصلين وقد تحير بعض الناس فيه وشنع بعضہم على الاشعرى تشنيعاً شديداً

وذكر بعضہم ان الشيخ قال ان الخلق ہو المخلوق تفسير اللغو يا مجازياً فغلط الناقلون وسيذكر الشارح وجہا

آخر من تاويله لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول

اورد عليه انك حققت ان التكوين مبدء الفعل لا نفس الفعل وان نسبة التكوين مع المكون ليس

كنسبة الضارب المضروب اجيب اولا بان الدليل الزامي والاشعري يجعله نفس الفعل وثانيا بان

المراد بالفعل مبدء وقوله كالضرب ايراد للنظير المشابه لا تمثيل ولانه لو كان نفس المكون لزم ان

يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه بلا احتياج الى صانع ضرورة انه مكون بالتكوين الذي هو

عينه فيكون قديما لان وجوده عن ذاته وهذا هو معنى الوجوب والواجب قديم قالوا والعجب ان الاشعري

لم يقل بقدم التكوين تحرزا عن قدم العالم فلزمه ما فر منه مع محالات آخر مستغنيا من الصانع اذ

الاحتياج اليه ليس الا في الايجاد وهو محال ولزم ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم

منه اي بالزمان وقيل بالرتبة للاستواء في القدم والترجح بان وجود الواجب ليس بالتكوين وفيه

انه لو لاحظنا الدليل السابق انتفى التقدم بالرتبة ايضا للاستواء في الوجوب الذاتي وقادر عليه من غير

صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا اي التقدم والقدرة لا يوجب كونه خالقا لكون

العالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف بالضم القول الباطل المخالف

للحق ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ان قلت هذا هو المحال الذي ذكرتنا فلا فائدة

في ذكره قلت قد ذكر في كل من الوجهين وجها آخر في لزوم هذا المحال فلا تكرار ضرورة انه لا معنى

للمكون الا من قام به التكوين قيل هذا بحث لغوي لا ينفع في المطالب العلمية وفيه نظر والتكوين اذا كان

عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا

الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي الخلق والسواد

هنا واحد لان الخلق تكوين والسواد مكون والتكوين عين المكون فمحلهما واحد وهو الحجر وذلك لاتحادهما

فكون الحجر محلا للسواد يستلزم كونه للخلق ايضا فيصح وصف الحجر بانه خالق وهذا كله تنبيه على كون

الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا يريد ان الحكم بتغاير التكوين والمكون بديهي والبديهي لا يحتاج

الى الدليل بل لا يجوز اقامة الدليل عليه فهذه الوجوه التي ذكرها الماتريدية ليست بدلائل بل تنبيهات

على بداهة الحكم لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث هذا اعتراض من الشارح

على الماتريدية وتوجيه لما اشتهر عن الاشعرية ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول

كالاشعري مايكون استحالته بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب خبر بمعنى الامر لكلامهم
محملا اى معنى يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء لئلا يلزم نسبة المكابرة الى الراسخين وان لم
يمكن الحمل نسبه الوهم الى الناقلين فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل
شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو
ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا
مغايرا للمفعول فى الخارج وهذا مذهب المتكلمين وزعم الحكماء ان الاضافة عرض موجود فى الخارج
ولم يرد هذا القائل ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا اى قولهم
التكوين عين المكون كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج يريد دفع الاستبعاد عن هذا
التوجيه باثبات نظيره وهذه مسئلة اختلف فيه العقلاء على اقوال فلا يتم ابطال هذا الراى اى
اذا كان مراد الاشعرية من قولهم التكوين عين المكون ان التكوين امر اعتبارى غير موجود فلا يتم
ابطاله بما ذكره الماتريدية من الادلة الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى
يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة وهذا المحل بحث فما قاله الاشعرية
يصلح محلا للنزاع ليس استحالته بديهة بل هو الحق كما قال والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق
الارادة بوجود المقدور لوقته الباء متعلق بالتعلق واللام بمعنى فى متعلقة بالوجود اذا نسب الى
الى القدرة خبر ان يسمى ايجابا بها له اى ايجاب القدرة للمقدور واذا نسب هذا التعلق الى
القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك من الايجاد والاختراع فحقيقته اى حقيقة التكوين امر
اضافى وهو كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته اى فى وقت وجوده
المقدر فى علمه تعالى ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق
فاذا كان المقدور رزقا وتعلقت القدرة والارادة به يسمى التعلق ترزيقا والتصوير والاحياء
والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك من الافعال صفة حقيقية ازلية
فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر يريد بيان مذهب ثالث وذهب اليه بعض الماتريدية وهو
ان التكوين ليس امرا اعتباريا كما قال الاشعرى ولا صفة حقيقية واحدة كما قالت الماتريدية التصوير
والترزيق ونحوها اليها بل كل منها صفة حقيقية فعلى هذا تكون الصفات الحقيقية خارجة عن الحصر

۲۴۳

وماوراء النهر هي بلاد بخارا وسمرقند ونسف وسفيجاب وخجند وشاش واوزجند وخوارزم وكاشغر والنهر هو جيحون يخرج من جبال بدخشان ويمر الى المغرب والشمال الى ارض بلخ وترمذ ثم ينعطف الى الجنوب ثم الى المغرب وينصب في بحيرة خوارزم وقد ينصب في بحيرة طبرستان والبحيرة ملح وسيع الطول والعرض غير متصل بالبحر المحيط ومحيط بحيرة طبرستان الف وخمسمائة فرسخ وهذه البلاد على شمال النهر والتسمية بما وراء النهر امامن اهلها او من اهل البلاد الجنوبية فان وراء من الاضداد يطلق على القدام والخلف وقد انتشار بما وراء النهر من لايحصى عددهم من الفقهاء الحنفية وفيه تكثير للقدماء اعتراض على هذا المذهب وبيانه ان اللائق بالتوحيد حصر القدم في ذات الحق سبحانه وانما اثبتوا صفات القديمة السبعة والثمانية للضرورة الموجبة لاثباتها ولما كان صفة التكوين كافية في وجود الرزق والصورة والحيوة وغيرها لم يكن ضرورة في اثبات صفة سوى التكوين فينبغي نفي ما لاضرورة فيه جداً انما قال لان التكثير يلزم القائلين بالسبعة والثمانية ايضا وان لم تكن متغايرة ان وصلية وقدمر في بحث الصفات ان المحال هو تعدد القدماء المتغايرة لا تعدد صفات قديمة قائمة بذات قديمة والصفات ليست غير الذات ولا بعضها غير بعض فليس فيها اثبات القدماء المتغايرة و الشيخ يقول ان القدماء وان كانت غير متغايرة لكن الانسب بالتوحيد تقليل اثباتها وعندي ان هذا كلام شعري لايعبأ به في المباحث العلمية اذ لايخفى على عاقل ان اثبات الصفة القديمة ان كان مخلا بالتوحيد وجب نفي السبع ايضا والقول بانها عين الذات وان لم يخل فلا باس في اثبات صفات غير متناهية بل هو اللائق بالكمال الالهي اذ كل صفة فهو كمال والمناسب ان لا يحصى كمالاته بل بسبب ذلك ومن البراهين القاطعة على ذلك ان بعض الاعداد ليس اولى من بعض فثبوت القدر المتناهي من الصفات ترجح بلا مرجح وهذا الذي ذكره العلماء مذهب الصوفية والله سبحانه اعلم والاقرب الى التوحيد ما ذهب اليه المحققون منهم يريد ترجيح مذهب الجمهور الماتريدية على مذهب هذا البعض منهم وليس مراده اختيار هذا المذهب على سائر المذاهب فان المختار عنده ان التكوين امر اعتباري راجع الى القدرة كما صرح به في مولفاته وهو ان مرجع الكل من الترزيق والتصوير ونحوهما الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص اي التسمية باسم مخصوص بخصوصية التعلقات بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فی الارادة قال المصؔ والارادة صفة لله تعالیٰ ازلیة قائمة بذاته کرر ذلك
مع انه مفهوم مما سبق فی اوائل بحث الصفات تاکیدا وتحقیقا لاثبات صفة قدیمة اللام صلة
لقوله تحقیقا الله تعالی تقتضی تخصیص المکونات بوجه دون وجه فی وقت دون وقت
یرید البرهان علی وجودها وتقریره ان نسبة العلم والقدرة الی کل کون علی السواء فتخصیص بعض
المکونات بوجه من الشکل واللون والوضع وبعضها بوجه آخر منها وایجاد بعضها فی زمان وبعضها
فی زمان آخر لیس بالعلم والقدرة بل بصفة اخری وهی الارادة والالزم الرجحان بلا مرجح لا کما
زعمت الفلاسفة من انه تعالی موجِب بکسر الجیم بالذات ای ذاته توجب صدور الفعل عنها بلا
اختیار کصدور الاحراق عن النار لا فاعل بالارادة والاختیار واستدلوا بوجوه احدها لو کان
مریدا فتعلق الارادة باحد المقدورین اما لذاتها فیلزم الرجحان بلا مرجح وهو باطل واما لا لذاتها بل
لمرجح فینتقل الکلام الیه ویتسلسل المرجحات واجیب تارة باختیار الشق الاول ان المختار له ان یرجح
احد مقدوریه بلا مرجح کما فی قدحی العطشان ولا یلزم منه جواز رجحان وجود الممکن علی عدمه وتارة
باختیار الشق الثانی وان التصورات المتعاقبة فی الواجب تعالی مرجحات ولکن یرد علیه برهان التطبیق
ثانیها ان القدرة والارادة عندکم متعلقان من الازل بوجود الحادث فی وقت معین فهذا یوجب
وجوده فی ذلك الوقت وجوبا وهو الایجاب اجیب بالفرق اما اولا فلانه وجوب بشرط القدرة
والارادة بخلاف الایجاب واما ثانیا فلانه یمکن عقلا من المختار ان یختار الطرف الآخر بخلاف الموجب
فان صدور الطرف الآخر عنه محال عقلا ثالثها ان ارادة المختار ایجاد الاثر اما فی حال وجود الاثر او
حال عدمه وکلاهما محال لانه فی الاول واجب الوجود وفی الثانی ممتنع الوجود اجیب بانها فی حال عدمه
لکنها متعلقة بالایجاد فی ثانی الحال بقی ههنا بحثان الاول ان المتکلمون قد یجعلون الایجاب
فی مقابلة الارادة کما فعله الشرح وقد یجعلونه فی مقابلة القدرة کما فعله صاحب المواقف فما وجه
ذلك قلنا الایجاب مناف للقدرة والارادة جمیعا لان الایجاب وجوب صدور الاثر الواحد واستحالة
ترکه والقدرة هی التمکن من الفعل والترک والارادة ترجیح احد الاثرین المقدورین فکل من القدرة و
الارادة یقتضی جواز صدور الاثر وعدمه البحث الثانی زعم الفلاسفة المسلمون ان ارادة تعالی
هی علمه المحیط بکل العالم وبما یجب ان یکون الکل علیه من النظام الاکمل فهذا العلم مصدر الفیضان

الوجود على الممكنات من غير قصد ويسمونها العناية الازلية ورده الاشاعرة بان العلم تابع للمعلوم فلا
يصلح مرجحا فاجاب الحكماء بان التابع هو العلم الانفعالي اما العلم الفعلي فليس تابعا للمعلوم بل المعلوم
تابع فيصلح ان يكون مرجحا فاجاب المشائخ بدعوى الضرورة في استواء نسبة العلم الى المعلومات
فعليا او انفعاليا والنجارية بتقديم النون على الجيم قوم من المعتزلة او فرقة مستقلة ينسبون الى محمد
بن الحسين النجار من انه مريد بذاته لا بصفة ولا يخفى ان كون الذات عين الصفات مذهب المعتزلة
والفلاسفة فتخصيص النجارية محل نظر ولعلهم ذهبوا الى العينية في الارادة خاصة ورد الامام عليهم بانا نعلمه
ونشك في كونه مريدا وبعض المعتزلة وهم الجبائية وعبد الجبار من انه مريد بارادة حادثة لا في محل
اى قائمة بنفسها لانها لو حدثت في ذاته تعالى لزم قيام الحوادث به تعالى او في محل غير ذاته لزم اتصاف
هذا الغير بصفة الله تعالى ورد بان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة لغيره اما استدلالهم على حدوثها بان
قدمها يستلزم قدم المراد فباطل بان الصفة قديمة وتعلقاتها حادث والكرامية من ان ارادته تعالى
حادثة في ذاته لتجويزهم قيام الحوادث بالواجب تعالى وقال جماعة من كبار المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي بان ارادته تعالى هي علمه بنفع في الفعل
وقال الكعبي هي في فعله العلم بنفع وفي فعل غيره الامر به وقال النجار في قوله انها امر عدمي اى كونه غير
ساه ولا مغلوب ولا مكره ويبطل الاولين ان الفعل للنفع استكمال لغيره تعالى والامر غير الارادة كما في
قصة العبد والسيد والثالث صدقه على الجماد والدليل على ما ذكرنا من انها ازلية قائمة بذاته تعالى
الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى كقوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
وهذا رد على الفلاسفة والارادة والمشية صفة واحدة عندنا مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به
وهذا رد على النجارية وبعض المعتزلة وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى هذا رد على الكرامية وايضا دليل ثان

نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح وہذا ما اتفق علیہ الحکماء واہل السنۃ دلیل علی
کون صانعہ قادرا مختارا لان غیر المختار لا یستطیع فعلا بدیعا واحدا فکیف یفعل افعالا لا یحصی
عددہا وعجائبہا وہذا بالضرورۃ وقد اورد علیہ بوجہین احدہما ان الدلیل لا یتم الا اذا ابطلنا قول الفلاسفۃ
ان ہذا النظام اکمل الوجوہ الممکنۃ فلمناسبۃ الکمال وجہ الکامل اجیب بانہ کلام شعری فی مقابلۃ
الضرورۃ فلا یعبأ بہ الثانی انہ یجوز ان یصدر عن الموجب بالذات موجود مختار فیحدث العالم علی التمط
العجیب بالتوسط اجیب بان ما سوی اللہ سبحانہ حادث وصانع الحادث مختار البتۃ ودفع بان الثابت
ہو حدوث الاعیان والاعراض فقط فیحتمل ان یکون الواسطۃ مجردا اجیب بانہ لا مجرد غیر الواجب قلت
ولکنہ لم یتم دلیل علیہ کما لم یتم علی اثبات مجرد غیر الواجب لکن لم یذہب الی الواسطۃ المختارۃ احد فلا
نحتاج الی ابطالہا وکذا حدوثہ دلیل ثالث ای حدوث العالم یدل علی ان صانعہ مختارا اذ لو کان
صانعہ موجبا بالذات لزم قدم قدم العالم ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن علۃ الموجبۃ
التخلف والیس ما ہذن وتخلف المعلول عن العلۃ ان یکون العلۃ موجودۃ والمعلول غیر موجود وانما
کان محالا لانہ لو تخلف لکان تخلفہ مرۃ وصدورہ مرۃ رجحانا بلا مرجح وہو محال وانما قید بالموجبۃ
لان العلۃ المختارۃ یجوز تخلف المعلول عنہا لان ارادتہ ترجح صدورہ تارۃ وعدمہ تارۃ ودعوی
الضرورۃ فی ہذہ المسئلۃ النظرۃ محل نظر ولعلہ اراد بالضرورۃ الیقین بسم اللہ الرحمن الرحیم
الکلام فی الرویۃ قال المص ورؤیۃ اللہ تعالی بمعنی الانکشاف التام بالبصر لا بالقلب
فانہ لیس محل النزاع وہو ای الانکشاف المذکور بمعنی اثبات الشیء ای ادراکہ ثابتا کما ہو
ای کما یکون الشیء علیہ فی الواقع   تراز عن الخطار فی الابصار کرویۃ الواحد اثنین واشارۃ
الی ان المرئی ان کان فی جہۃ کان ادراکہ فیہا وان کان منزہا عن الجہۃ والمکان والشکل کان ادراکہ
کذلک بحاسۃ البصر یرید ان مآل التعریفین واحد ومن عادۃ الشارح انہ یذکر تعریفین وتقریرین
للمسئلۃ ویشیر الی ان حاصلہما واحد اما دفعا لمظنۃ الاختلاف واما لحسن نظمہما فیحرص علی
جمعہما وذکر بعض المحققین ان تفسیرہا بالانکشاف ثم ارجاع الاثبات الیہ یدل علی انہا مجہول وان
الاثبات کذلک بمعنی کونہ مثبتا والنکتۃ فیہ ان محل الخلاف ہو صحۃ کونہ تعالی مرئیا لان الخصم یقرر المانع
من جانبہ تعالی والامکان احدہما مستلزما للآخر ویؤیدہ عدم الحذف اما علی المعلوم فیقال رؤیتنا اللہ تعالی

وقد يقال ہو معلوم كما يدل عليه قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة ہى الرؤية وان تفسيرہ بالانكشاف تفسير باللازم وعندى انه فسر بالانكشاف والاثبات اشارة الى انه يجوز ان تعتبر الرؤية معلوما او مجهولا وان لمضايقة سنية قليل الجدوى وذلك اى كون الرؤية انكشافا تاما ثابت انا اے لانا اذا نظرنا الى البدر التمثيل به مقتبس من الحديث ثم غمضنا العين التغميض ضم الجفن فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين النظر والتغميض والانكشاف عند التغميض لانتقاشه فى حاسة الخيال عند الحكماء وفى العقل عند المتكلمين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة وهى المسماة بالرؤية وانما اطنب الشارح فى تفسيرها رفعا لما قد يعرض للاوہام من استبعادها وحملها على المشاهدة الروحانية المسماة برؤية القلب وكون الرؤية البصرية من خواص الجسمانيات حتى ان السيد الشريف الجرجانى مع جلالة قدره قال ان اراد من الرؤية الكشف التام فذلك مسلم لان عند كشف الحجاب وقطع العلائق والدخول فى سلك الملأ الاعلى تصير المعارف كالمشاهدات ومن اراد منها الحالة التى يجدها عند الابصار للاجسام فلا يقبل منه لان تلك الحالة لا تتصور الا عند ارتسام المرئى او عند اتصال النور الخارج من العين به على اختلاف الحكماء فى الرؤية وذلك محال فى حقه تعالى انتہى وہذا ميل من السيد المرحوم الى مذہب الحكماء والمعتزلة وتوقف الرؤية على الارتسام والشعاع ممنوع عندنا وما ذكره الشارح ہو مذہب السلف جائزة فى العقل انما احتيج الى بيان جوازها عقلا ليجوز الاستدلال بالنصوص على وقوع الرؤية وذلك لان النصوص الناطقة بما يستحيله العقل مؤولة غير محمولة على ظاهرها بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه ماض مجہول من التخلية وہو الترك وتخليص المقيد والواو بمعنى اى اذا ترك العقل مع ذاته مجردا عن الاحكام الوہمية والعادية لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له للعقل برہان على ذلك اى على الامتناع مع ان الاصل عدمه اى عدم البرہان اذ الاصل فى ما سوى الواجب تعالى العدم وہذه علاوة للدليل اى العقل يجوز الرؤية ويتقوى تجويزه بان الاصل ذلك وہذا القدر من الجواز ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البرہان واورد عليه ان عدم

حكم العقل بالامتناع بعد التخلية امكان ذهني وهو تجويز العقل فرضه مع عدم ملاحظة المانع وهذا يجري في المحالات التي يكون استحالتها نظرية والخصم يعترف به في الرؤية لانه يقول العقل المعطى لايمنعها والبرهان يمنعها لاستدعائها الجهة والمكان والمطلوب انما يثبت بالامكان الذاتي وهو لا بل ضرورة ولا دليل على نفيه واجيب بان الامكان الذهني كاف في العمل بالظواهر قبل قيام برهان الامتناع اذ لا يجوز تاويلها والتوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر برهانه نعم لو قام البرهان فالامكان الذهني لا ينفع ولكن لم يقم كما سيجيء في دفع شبهات الخصم وهذا المسلك لامكان الرؤية مما تفرد به الشارح وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وهو مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن يرد عليه ما يصعب دفعه وسمعي وهو مختار علم الهدى ابي منصور الماتريدي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض هذا مذهب الاشاعرة وقال الحكماء المرئي الاعراض فقط ولكن العقل يحكم بان ما بين السطوح المرئية جوهر وهو الجسم والاشاعرة يدعون الضرورة وهو الحق وبعضهم يستدل عليه بانا نرى الطول والعرض والطول جوهر لان الجسم مركب من الجواهر الفردة فان كان الطول عرضا فاما ان يقوم بجوهر واحد او باكثر والاكثر محال لان الطول موجب للانقسام والثاني محال ايضا لان العرض لا يقوم باكثر من محل واحد وهو ضعيف لان الطول قائم بمجموعها لا بكل واحد فلا يلزم قيام العرض الا بمحل واحد ولذا اعرض الشارح عن البرهان الى الضرورة فقال ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فلو لم تكن مرئية لم يكن الفرق بالبصر وهذا ما ينبه على الضرورة لكنه محل بحث لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لدخول العدم في مفهومهما قلت لكن لا يلزم من فساد التنبيه دفع الضرورة ولا بد للحكم المشترك وهو صحة الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض من علة مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يصح ان يكون علة رؤية الجوهر خاصة بالجوهر وعلة رؤية العرض خاصة بالعرض لان الرؤية شيء واحد والواحد لا يكون معلولا لعلتين تامتين لان المعلول محتاج الى علته مستغن عن غيرها فلو كان له علتان لكان محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة هذا خلف وهي اي العلة المشتركة بين الجوهر والعرض هي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما بالاستقراء واورد عليه ان الحصر باطل لان التحيز المطلق اي ذاتيا كما للجوهر او تبعا

كما للعرض وكذا بالوجوب بالغير وكذا بكون الشيء مقابلا للمرئي وكذا بالامور العامة من المعلومية
اجيب عن التحيز بان الذاتي والعرضي نوعان متباينان والوجوب بالغير امر اعتباري والمقابلة
من الاعراض النسبية وهي اعتبارية عند المتكلمين والامور العامة كذلك وايضا تستلزم صحة رؤية
المعدومات وبعضها كالمهية يستلزم المطلوب وهو صحة رؤية الواجب وفي بعض هذه الوجوه مواقع النظر
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في العلية لان التاثير صفة ثبوتية فلا بد ان يكون موصوفها ثابتا لا عدما ولا ما
يكون العدم جزءه وادعى الشيخ في بعض كتبه البديهة في ان العدم لا يصلح علة والمراد هو العلية للامر
الموجود فلا يرد ان عدم العلة علة لعدم المعلول فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره
واعترض عليه ان وجود كل شيء عينه عند الاشعري فالاشتراك باطل عنده واجاب الآمدي بان الدليل
الزامي فان المعتزلة قائلون بان الوجود زائد على المهية ومشترك بين المهيات واجاب المحققون
بان مراد الشيخ من العينية ان الوجود والمهية ليس لكل واحد منهما هويتان ممتازتان يقوم احدهما
بالاخرى كالجسم والسواد وقد مر في التكوين فيصح ان يرى الواجب تعالى من حيث تحقق علة
الصحة وهي الوجود واورد عليه انا سلمنا ان الوجود علة لرؤية الاجسام والاعراض لكن لا يلزم
منه صحة رؤية الواجب تعالى لجواز ان يكون رؤية الموجود مشروطة بشرط لا يوجد الا في الممكن كالتحيز
واللون او يكون بعض صفات الواجب تعالى مانعا عن الرؤية كالتنزه عن المكان والجهة فاجاب
عنه بقوله ويتوقف امتناعه اي امتناع تحقق الرؤية على ثبوت كون شيء من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا ولم يثبت شيء منهما وفي شرح المقاصد الشرطية او المانعية تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها وكلامنا فيه انتهى وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك كالعلم والارادة وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها وهذا جواب اشكال ورد على الدليل
وهو انه لو تم لصح رؤية كل موجود كالطعم والرائحة وهذه سفسطة فاجاب بالتزام ما اورده وان
رؤيتها صحيحة بلا سفسطة فان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه وقد جرت عادته بعدم خلق
رؤيتها ولو شاء خرق العادة لرأيناها وللمخالفين على هذا التجويز انكار عظيم والحق انه

استبعاد ناش من عدم التخلص عن قيد العادة وحين اعترض ظرف لقوله اجيب ولو ترك الظرف كان اسهل على المبتدي بان الصحة عدمية لان صحة الروية امكانها والامكان امر عدمي واورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودي فلا تستدعي علة مشتركة لان الحاجة الى العلة انما هي للموجود واما العدمي فيكفيه عدم علة الوجود ولو سلم ان الصحة تستدعي علة فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة المعللة بالشمس والنار وان دليل الامتناع انما يجري في الواحد الشخصي فلا تستدعي الصحة علة مشتركة ولو سلم ان الواحد النوعي يستدعي علة مشتركة فالعدمي يصلح علة للعدمي فيجوز ان يكون الامكان العدمي علة للصحة العدمية فلا يلزم صحة روية الواجب تعالى ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي فلا نسلم اشتراك الوجود بين العين والعرض والواجب تعالى بل وجود كل شئ عينه كما ينسب الى طائفة من العقلاء محتجين بانه لو زاد على المهية فان قام بالمهية حال عدمها لاجتمع النقيضان او وجودها لزم تحصيل الحاصل وفيه نظر والمراد بالعينية ما سبق اجيب المجيب امام الحرمين وفي هذا الجواب نوع تغير للدليل السابق كانه دليل آخر بان المراد بالعلة اي بعلة صحة الروية متعلق الروية بفتح اللام القابل لها لا ما يوثر في الصحة ولا خفاء بالضرورة في لزوم كونه وجوديا اي امرا وجوديا لان المعدوم لا يصح رويته وايضا لا شك في ان الصحة وجودية كانت او عدمية تحتاج الى العلة بهذا المعنى وبهذا يندفع الاعتراض الاول والثالث ثم لا يجوز ان يكون متعلق الروية خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى اول منصوب بقوله ندرك على الظرفية شبحا بفتحين وبالسكون هو الشئ المرئي من غير ان يحقق ما هو من بعيد انما ندرك منه هوية ما ما نكرة وقعت نعتا لهوية لتفيد ابهاما والهوية قد تطلق على الشخص وعلى الوجود الخارجي وهو المراد دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رويته ظرف لقوله قد نقدر بروية واحدة متعلقة بهوية ما قد نقدر على تفصيله اي الشبح الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر يريد انه لو كان المدرك خصوصية الشبح لادركنا ما فيه من الجواهر والاعراض واللازم باطل لانا قد لا نقدر على تفصيلها عند ما سئلنا عنها ولو اجتهدنا في التامل واورد عليه ان المدرك يجوز ان يكون الخصوصية لكن على حسب الاجمال وليس كل اجمال وسيلة الى اجزاء المدرك لتفاوت مراتب

الاجمال قوة وضعفا وفيه انه قد لا يمكننا معرفة انه جوهر او عرض فكيف تدرك الخصوصية فتعلق
الرؤية هو كون الشئ هوية ما وهو المعنى بتشديد الياء وتخفيفها اى المراد بالوجود اعلم ان قوله ثم
لا يجوز الى ههنا جواب لقوله فالواحد النوعى مع انه دليل مستقل على متعلق الرؤية هو الوجود من غير
حاجة الى اثبات ان الجوهر والعرض مرئيان وان الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة وملخصه ان معنى
قولنا علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض هو ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون خصوصية
الجسم او العرض بل امر مشترك بينهما وهذا ثابت لانا قد نرى الشئ وندرك منه هوية مخصة من
غير ادراك خصوصية انه جسم او عرض فنعلم ان المرئى هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى
يفترقان بها والهوية هو الوجود واشتراكه ضرورى جواب عن الاعتراض الرابع وحاصله ان
كون الوجود امر امشتركا بين الموجودات امر بديهى ومنكره مكابر تفى فى هذا الدليل بحث من
وجوه احدها ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات مفهوم اعتبارى معدوم فى الخارج فيلزم
ان يكون المعدوم مرئيا وهو سفسطة فالمرئى هو الحقيقة الخاصة اجمالا فلا يلزم صحة رؤية كل موجود
ثانيها انه لو كان المرئى هو الموجود فقط لم نفرق بين المبصرات واجيب بان الفرق معلوم بالضرورة
لا بالبصر وقال الامام الرازى هذه مكابرة ثالثها ان صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم
ان يكون علتها الوجود لعين ما ذكرتم من الدليل فيكون صحة مخلوقية الواجب تعالى اجيب بانها
اعتبارية فلا تستدعى علة ولو سلم فالحدوث يصلح علة لها اذ المانع عن ذلك فى الرؤية هو امتناع
تعلق الرؤية بالمعدوم رابعها ان صحة الملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فيلزم صحة ملموسية
الواجب تعالى اجيب اولا بان الملموس هو العرض فقط وفيه ان دليلكم على رؤية الاعيان
جار على لمسها بعينه وثانيا بالتزام صحتها بناء على ان ما يدرك بحاسة يجوز ان يدرك باخرى عند
الاشعرى فصحة الرؤية تستلزم صحة اللمس ولكنهم لم يبحثوا عنها لعدم ورود الشرع واورد عليه انه يستلزم
صحة المذوقية المشمومية والمسموعية وذا سفسطة قلت غلط المجيب فى البناء ولو تمسك على صحة
الالتزام بدليل الاشتراك لم يتوجه الايراد بالمذوقية ونحوها لعدم اشتراكها بين الجوهر والعرض كما
يظهر مما مر فى بحث الحواس وتقرير الثانى اى الدليل السمعى وهو دليلان نظمهما فى سلك واحد لان
ماخذهما واحد وهو قوله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنى انظر اليك قال

لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا و خر
موسی صعقا فلما افاق قال سبحانک انی تبت الیک و انا اول المؤمنین فاولهما ان موسی علیہ السلام
قد سأل الرؤیة بقوله رب ارنی ای وجهک انظر الیک فلو لم یکن النظر ممکنا لکان طلبها
طلب الرؤیة جهلا بما یجوز فی ذات الله وما لا یجوز الباری جلت عظمته الجهل او سفها وعبثا وطلبا للمحال
وذلک لانه ان کان غیر عالم باستحالة الرؤیة فطلبها جهل وان کان عالما به ثم طلب فهذا سفه وعبث
والانبیاء منزهون عن ذلک ای عن الجهل والعبث فی الالهیات وثانیهما ان الله تعالی قد علق
الرؤیة باستقرار الجبل وهو ای استقراره امر ممکن فی نفسه ضرورة انه لا یلزم منه محال ولان
کل جسم یمکن ان یکون ساکنا والمعلق بالممکن ممکن لان معناه ای معنی التعلیق الاخبار بثبوت المعلق
کالرؤیة عند ثبوت المعلق به کالاستقرار والمحال لا یثبت علی شیء من التقادیر الممکنة
فثبت ان الرؤیة غیر محال وقد اعترض بوجوه ارادالوجوه الواردة علی الدلیل الاول وهی خمسة
فاحدها قول الجبائی واکثر معتزلة البصرة وهو انا لا نسلم ان موسی علیه السلام سأل الرؤیة بل سأل
علم الضروری بذاته تعالی واطلاق الرؤیة بمعنی العلم شائع والنظر مجاز عن العلم ایضا ورد بانه کیف لا
یکون عالما بالله سبحانه ضرورة وهو یخاطبه وبان النظر الموصول بالی نص فی الابصار وثانیها قول
الکعبی ومعتزلة بغداد وهو انه سأل رؤیة آیة من آیات الله سبحانه الدالة علی القیٰمة فحذف المضاف
والتقدیر انظر الی آیتک ورد بانه تاویل بعید وایضا لا یلائم قوله فان استقر مکانه فسوف ترانی
لان الآیة الدالة علی القیٰمة فی دک الجبل لا فی استقراره الثالث انه سأل لیعلم استحالة الرؤیة بدلیل
السمع بعد ما کان یعلمها بدلیل العقل ورد بان السؤال مع هذه العبارة جرءة عظیمة مع انه کان
یکفیه ان یقول یا رب هل یریٰک احد الرابع انه یحتمل انه لم یکن یعرف استحالة الرؤیة ورد بان

۲۵۳

تصور علم النبی المتکلم بلا واسطة عن علم المعتزلة فی الالٰهیات من اشد المحالات وانما اعرض الشارح
عن ذکر هذه الوجوه لانها ضعیفة وتاویلات بعیدة عن نظم القرآن ونظر العقل الخامس ما
ذکره الشارح بقوله اقول وهذا الوجه من مخترعات الجاحظ کان معتزلیا عالما بانواع الفنون
وله مصنفات غریبة وکان قبیح الصورة حتی قیل لو مسخ الخنزیر مسخا ثانیا کان ادون قبحا من
الجاحظ وهذا الوجه مما نقله الشیعة عن الامام علی بن موسی الرضا رضه والظاهر انه افتراء علیه ترویجا
لمذهبهم فانهم یوافقون المعتزلة فی منع الرؤیة ان سوال موسی علیه السلام کان لاجل قومه
حیث قالوا لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة فسال لیعلموا امتناعها کما علمه هو وبانا
لا نسلم عطف قوله بوجوه وهذا اعتراض علی الدلیل الثانی ان المعلق علیه ممکن بل هو
استقرار الجبل حال تحرکه وهی حال التجلی الموجب للدک والتزلزل وهو محال لانه اجتماع
الضدین والنقیضین واجیب بان کلا من ذلک ای السوال من اجل القوم والاستقرار حال
الحرکة خلاف الظاهر اما الاول فلانه قال رب ارنی ولم یقل ارهم وقال انظر الیک ولم یقل ینظروا
الیک اما الثانی فلانه لیس فی قوله فان استقر مکانه تقیید بحال الحرکة ولا ضرورة فی ذلک بل
وقد تقرر ان صرف النصوص عن الظاهر بلا ضرورة باطل ثم اجاب ثانیا عن الاول بالعلاوة بقوله
علی ان القوم ان کانوا مؤمنین کفاهم قول موسی علیه السلام ان الرؤیة ممتنعة و
ان کانوا کفارا لم یصدقوه فی حکم الله تعالی بالامتناع وایا ما کان ای سواء کانوا
مؤمنین او کافرین یکون السوال عبثا ثم اجاب ثانیا عن الثانی بقوله والاستقرار حال
التحرک ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکة وانما المحال اجتماع الحرکة والسکون و
هو لیس بمعلق علیه واورد علیه ان الاستقرار عند التجلی لا یمکن واجیب بان التجلی لا یمنع امکانه
الذاتی ویدل علیه قوله جعله دکا حیث لم یقل اندک علم انه تعالی دکه باختیاره فلو لم یدکه
لاستقر واجاب بعض العلماء عن السوال الثانی بوجه آخر وهو ان المعلق علیه هو استقرار الجبل من
حیث هو غیر مقید بحال کما یدل علیه اطلاق الآیة والاضمار غیر الاصل واورد علیه ان استقرار
الجبل واقع فی الدنیا فیلزم وقوع الرؤیة فیها واجیب بان المراد استقراره فی ذلک
الوقت خاصة کما یدل علیه قوله ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه واجبة ای ثابتة

بالنقل عن الانبياء عليهم السلام وقد ورد الدليل السمعي من الكتاب والحديث المتواتر
والاجماع بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدء وناضرة خبره وناظرة خبر ثان والجار متعلق به
قدم لرعاية الفواصل والنضارة الحسن والبهجة وأجيب بان المعنى الى نعم الله منتظرة ودفع بوجهين
احدهما ان الانتظار موت فالبشارة به لا تحسن ثانيهما ان العرب تستعمل النظر بمعنى التفكر مع في
تقول نظرت في الامر وبمعنى الرؤية مع الى كقول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه وبمعنى الرأفة
مع اللام نحو نظر الامير لزيد وبمعنى الانتظار بلا صلة كقول الشاعر فان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب والنظر في الآية موصول بالى واورد عليه بوجوه اما اولا فانه يحتمل ان
يكون الى واحد الآلاء بمعنى النعماء لا حرف جر وفيه انه خلاف الظاهر واما ثانيا فلان النظر
الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار كقول الشاعر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ترجو بالفلاح
اجيب بانه تصحيف يوم بكر وقائله من اتباع مسيلمة الكذاب الملقب في اتباعه بالرحمن ويوم بكر
هو حرب بينه وبين خالد بن الوليد الصحابي رضه واما ثالثا فلان النظر هو تقليب الحدقة لا الرؤية
نحو نظرت الى الهلال فلم اره اجيب بانه لم يصح عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال ومن
الآيات قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فتحقير الكفار واهانتهم بذلك يدل على ان المؤمنين
غير محجوبين ثم لا شك انه لا يحجب عن الله تعالى شيء فالمعنى انهم يرونه فلا يحجب عنهم ومنها
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر النبي صلى الله عليه وسلم الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر
الى الله تعالى كما في صحيح مسلم عن صهيب وفي الباب عن ابن عمر وابي كعب وابي موسى الاشعري
وغيرهم واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة ورواه البخاري ومسلم والامام احمد والحاكم
وابن ماجة وغيرهم وهو عند المحققين حديث متواتر رواه عن الصحابة خلائق من التابعين
ومن بعدهم واحد وعشرون لا يقصر عن عدد التواتر كما يعرفه المجرب وقد جاء هذا الحديث مفسرا

بحيث لا يحتمل التاويل فعن ابي هريرة رض قال قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم
القيمة قال هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر
ليلة البدر ليس في سحابة قالوا لا قال فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون
في رؤية احدهما رواه مسلم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا اجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة
وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها وهذا الاجماع يدل على صحة الرؤية ووقوعها
معا ثم ظهرت مقالة المخالفين فشاعت اشتهرت شبههم وآرائهم الباطلة وتاويلاتهم
فلا يعبأ بهم بعد الاجماع وههنا بحثان الاول احتج الامام الرازي بان الامة اجمعت على قولين
الاول انه يصح ويرى والثاني انه لا يرى ولا يصح فلما اثبتنا انه يصح فلو قلنا بانه لا يرى لكان قولا ثالثا
خارقا للاجماع ودفعه الآمدي وصاحب المواقف بانه ليس خرقا بل موافقة لقوم في مسئلة ولقوم في
مسئلة الثاني اقتصر صاحب المواقف من النصوص على قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقوله
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم قال امثال هذه الظواهر لا يفيد الا ظنونا ضعيفة فلا يصح للتعويل في
المسائل العلمية ثم قال المعتمد فيه الاجماع واقول هذا من الخلط الفلسفي المتمكن في امزجة المتوغلين في علم
الكلام المعرضين عن علوم السنة والا فالآية الاولى واضحة وفي الاحاديث ما يكفي المؤمن ولا يقبل التاويل
والله يهدي السبيل ثم ان شبه المعتزلة اما سمعية واما عقلية واقوى شبههم من العقليات ان
الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما
بحيث لا يكون المرئي في غاية القرب فان غاية القرب يمنع الرؤية كالاجفان ولا في غاية

٢٥٦

برخوردار مولوی محمد

البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ذهب افلاطون ومن تابعه الى ان الرؤية
هي بشعاع شفاف يخرج من العين ويقع على المرئي وذهب ارسطو الى انها بانطباع صورة
المرئي في العين وخص المص المذهب الاول بالذكر لانه اصح واشهر وكل ذلك محال في حق
الله تعالى ودل التجربة على انه اذا فقد شرط لم تصح الرؤية والجواب منع هذه الاشتراط و
تحقيقه ان الرؤية عندنا بخلق الله سبحانه فلذا جوز المشائخ ان يرى اعمى باصين بقة
تطير باندلس من المغرب نعم العادة الالٰهية جارية بخلق الرؤية عند تحقق الاسباب المذكورة
وبعدم خلقها عند انتفائها وبجواز ان يخرقها لمن شاء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى من خلفه
كما يرى امامه بلا مقابلة المرئي واليه اشار بقوله فَيُرٰى لَا فِي مَكَانٍ وَّلَا فِي جِهَةٍ
مِنْ غَيْرِ مُقَابَلَةٍ اَوْ اِتِّصَالِ شُعَاعٍ اَوْ ثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى
وقياس الغائب على الشاهد فاسد جواب ثان على تقدير التنزل وبيانه انه لو سلمنا هذه
الاشتراط فانما هي شروط في هذه النشأة الدنيوية فقط او في رؤية الجواهر والاعراض فقط
ويجوز ان يكون الحال في النشأة الاخروية وفي رؤية الحق سبحانه على خلاف ذلك وقد
يستدل لدفع اشكال المعتزلة على عدم الاشتراط اي اشتراط الرؤية بالشروط المذكورة
برؤية الله سبحانه ايانا فان الحق سبحانه يرانا مع فقد الشروط المذكورة وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر ورؤية الله ايانا ليس كذلك ويمكن ان يقال في دفع
النظر ان الانكشاف الحاصل بالرؤية حقيقة واحدة فحصوله في الواجب بدون الشروط
يكفي في نفي الاشتراط فان قيل هذه شبهة للمعتزلة من العقليات تسمى شبهة الموانع
لو كان جائز الرؤية والحاسة اي والحال ان بصر الناظر في الدنيا سليمة لوجب ان
يرى في الدنيا لكل احد والا اي ان لم ير لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
عظيمة لانراها وانه سفسطة انكار للبديهي وتقرير هذه الشبهة ان للرؤية ثمانية
شروط سلامة البصر وكون الشيء جائز الرؤية كالطعوم والروائح وكونه ذالون ولا كالهواء
والمقابلة وعدم غاية الصغر وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم حيلولة الجسم
الكثيف ولا يعقل منها في حقه تعالى الا الشرطان الاولان اذ الشروط الباقية مختصة

بالجسمانيات وبها حاصلتان فوجب حصول رؤية تعالى في الدنيا لكل بصر رؤية مستمرة وذا باطل وان ادعيتم انه لا يرى مع وجود الشرائط ارتفع الامان عن الحس فيجوز ان يحضرنا جبال لا نراها وذا باطل فثبت انه غير جائز الرؤية قلنا ممنوع اى لا نم وجوب الرؤية بوجود هذين الشرطين فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط اما الجواب عن السفسطة فما قالوا ان الجزم بعدم الجبال من اليقينيات العادية وهي علوم جازمة جرى العادة الالهية بايجادها في العقلاء مع جواز نقائضها بالامكان العقلي كما انا نعلم قطعا ان اواني البيت بعد ما خرجنا عنه لم تنقلب اناسا علماء بعلوم الهندسة والجفر والمجسطي مع ان الانقلاب ممكن عند العقل فثبت ان تجويز هذه الجبال لا ينافي الجزم بعدمها فلا سفسطة واقوى شبههم من السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الجمع المعرف باللام للاستغراق باجماع اهل الاصول والعربية والمفسرين فالمعنى لا تدركه بصر من الابصار والجواب مبتدء خبره انه لا دلالة بعد ذلك ممنوع ثلثة فالاجوبة اربعة بعد تسليم كون الابصار للاستغراق هذا جواب اول اى لا نم ان اللام في الابصار للاستغراق لانه مشروط بعدم قرائن العهد وقد دلت النصوص على رؤية المؤمنين فهي قرينة عدم الاستغراق وبعد تسليم افادته عموم السلب لا سلب العموم جواب ثان اى لو سلمنا الاستغراق فدلالته على مطلوبكم غير مسلم لان قولنا يدرك الابصار موجبة كلية واذا دخل عليها النفى ارتفع الايجاب الكلي وصار المعنى لا تدركه جميع الابصار على سبيل سلب العموم فلا ينافي ادراك بعضها كقولك ليس كل حيوان انسانا ومطلوبكم انما يتم لو كان المعنى على عموم السلب الذي هو معنى السالبة الكلية وبعد تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب المرئي جواب ثالث اى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا بل هو الرؤية على وجه الاحاطة يقال رأيت الهلال وما ادركته للغيم فالمنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة لا الرؤية المطلقة ولا شك في ان المؤمنين يرونه يوم القيمة ولا يحيطون به انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال جواب رابع ومحصله انا نخص الادراك ببعض الاوقات كالدنيا او بعض احوال الآخرة لما ثبت ان الرؤية لا تكون في الجنة في جميع الاحوال وفي هذا المقام نكات شريفة الاولى

قیل لا رؤیة للملئکة الا لجبرئیل علیه السلام مرة واحدة وقال الشیخ جلال الدین السیوطی هذا غیر صحیح وروی البیهقی فی اثبات الرؤیة لهم احادیث وصرح الاشعری باثباتها الثانیة قیل لا رؤیة للجن لما نسب الی الامام الاعظم انه قال لا یدخل الجن الجنة وغایة ثوابهم النجاة من النار ولعل هذه النسبة غیر صحیح لقوله تعالی ولمن خاف مقام ربه جنتان فبای آلاء ربکما تکذبان والاجماع علی ان الجن مکلفون فیعمهم البشارات والنذارات الثالثة قیل لا رؤیة للنساء وقال السیوطی الحق الاثبات فی نحو ایام العید وقال بعض العلماء کیف یراه عوام المؤمنین ولا یراه خواص النساء کفاطمة وخدیجة وعائشة ومریم رضی الله عنهن وقال بعضهم لا رؤیة الا لفاطمة رضی الله عنها وهذا خلاف الصحیح ومن استدل بانهن متصورات فی الخیام فقد سهی لان الخیام لا تحجب الحق سبحانه الرابعة قال السیوطی هذه التخصیصات فی الرؤیة انما هی بعد دخول الجنة واما فی الموقف فیراه کل احد حتی الکفار بصفة القهر والجلال الخامسة قال السیوطی الرؤیة لخواص المؤمنین فی الصباح والمساء ولعوامهم یوم الجمعة کما نطق به الاحادیث وقد یستدل بالآیة لا تدرکه الابصار علی جواز الرؤیة هذه معارضة للمعتزلة حیث قالوا تمدح الحق سبحانه بانه لا یری فانه ذکره فی اثناء المدائح والصفة التی یکون عدمها مدحا یکون وجودها نقصا فعارضهم اصحابنا بان التمدح لا یدل علی امتناعها بل علی جوازها اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفیها کالمعدوم لا یمدح بعدم رؤیته لامتناعها لامتناع رؤیة المعدوم وانما التمدح فان یمکن رؤیته ولا یری للتمنع تمنع الامیر اذا احاط به الحاجبون والحراس فتعذر الوصول الیه والتعزز ای صیرورته عزیزا قاهرا لاینا ولاحد بحجاب الکبریاء باکسیر العظمة وادرد علیه ان التمدح یقع بنفی ما یستحیل فی حقه تعالی کنفی الزوجة والولد قال الله تعالی لم یتخذ صاحبة ولا ولدا وقال الحمد لله الذی لم یتخذ ولدا ولم یکن له شریک فی الملک ولم یکن له ولی من الذل وان جعلنا الادراک عبارة عن الرؤیة علی وجه الاحاطة بالجوانب والحدود کما زعم قوم مستدلین بقولهم رأیت الهلال وما ادرکته فدلالة الآیة علی جواز الرؤیة بل تحققها ای وقوعها اظهر اما بمفهوم المخالفة او دلالة الاسلوب لان المعنی انه تعالی مع کونه مرئیا لا یدرک ای لا یحاط بالابصار لتعالیه وتنزهه عن التناهی عن الاتصاف بالحدود والجوانب فلا یمکن الاحاطة به فما یحصل

تعالى تمسح بان رؤيته ليست كرؤية الاجسام باحاطة المحدود ومنها ما هو من شبهة المعتزلة السمعية ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملئكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا والجواب ان ذلك اي الاستعظام والانكار لتعنتهم كسى را در كار دشوار انداختن من العنت بفتحتين وهو الهلاك والشدة وكانوا يسألون الانبياء امثالها اعجازا لهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها ولذلك استعظم انزال الكتاب في الآية الثانية وانزال الملئكة في الآية الثالثة مع انهما ممكنان والسبب في استعظامها ان طلب المعجزات على سبيل العناد وقصد اعجاز الانبياء من اعظم الاسباب الالهي كما يظهر من التفاسير والا اي لو كان الاستعظام لامتناع الرؤية لمنعهم موسى عليه السلام عن طلبها عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انكم قوم تجهلون كما قال الله سبحانه وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون وهذا اي عدم منع موسى عليه السلام مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ففي الآخرة بطريق الاولى ولهذا اي لامكانها في الدنيا اختلف الصحابة في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان فان الرؤية لو كانت محالا لاتفقت الصحابة على عدم وقوعها وقال بعض العلماء الرؤية في الدنيا محال لغير النبي صلعم ذ الحاسة البشرية ضعيفة ولا يكفي له استبعادا ولا برهان ولكن عدم وقوعها بغير النبي صلعم ثابت باجماع المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية فقالوا من ادعيها فهو زنديق وما يشاهد الصوفية من التجليات مشاهدة روحانية لا بصرية واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف فعن الامام الاعظم انه رأى مائة مرة وقال محمد بن سيرين التابعي امام المعبرين من رأى الله سبحانه في منامه دخل الجنة وتخلص من الغموم وعن الامام احمد قال رأيت الله سبحانه في المنام فسألته

عن افضل العبادات فقال تلاوة القرآن وعن حمزة القاری انہ قرأ القرآن فی منامہ علی اللہ
سبحانہ من اولہ الی آخرہ ولاخفاء فی انہا نوع مشاہدة بالقلب دون العین فلا یکون
محالا واورد علیہم اشکال صعب وہو ان المرئی فی المنام مصور والحق سبحانہ منزہ عن الصورة
واجاب عنہ صاحب الفتوحات المکیہ ان ہذا من حضرة الخیال فانہ یتجلی فیہ العلم بصورة اللبن
مع ان العلم لاصورة لہ والتجلی فی الصورة لایکون حلولا فیہا واستلزاما لتشکل المتجلی بل
ذہب بعض الکبراء کالامام الشعرانی صاحب الیواقیت والجواہر ان الرؤیة الاخرویة انما تقع
فی حجاب الصورة وقد فصلنا ہذا فی مرام الکلام فراجعہ واللہ اعلم بسم اللہ الرحمن الرحیم الکلام
فی خلق الافعال قال المصنف واللہ تعالیٰ خالق افعال العباد کلہا من الکفر والایمان
والطاعة والعصیان لا کما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعالہ
وہذا الخلاف فی افعال الحیوانات ولکن المقصود بالبحث افعال المکلفین ومحل النزاع الافعال
الاختیاریة فان الاضطراریة بخلق اللہ سبحانہ اجماعا وقد کانت الاوائل منہم یتحاشون
ویحترزون عن اطلاق لفظ الخالق علیہ ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلک وذلک
لقرب عہدہم من السلف الصالحین وحین رای الجبائی واتباعہ ان معنی الکل واحد وہو
المخرج من العدم الی الوجود تجاسر والتجاسر دلیری کردن علی اطلاق لفظ الخالق علی العبد
لایقال فاذاکان معنی الکل واحد فلا تجاسر لانا نقول الترادف ممنوع ولو سلم فنقول المعلوم
من عرف الصحابة والسلف تخصیص اطلاقہ عن الواجب کتخصیص قولہم عز وجل باسم اللہ سبحانہ
واسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم عزرا جلیلا احتج اہل الحق بوجوہ ذکرت فی المطولات
فلا یرد ان الشارح ذکر وجہین ومنہا ان اللہ قادر علی کل شئ فلو کان فعل العبد بقدرتہ
لزم اجتماع المؤثرین علی اثر واحد ومنہا انہ لو قدر العبد علی فعلہ لقدر علی اعادة مثلہ ولا یمکن ولو
جہد کل الجہد بالتجارب فلا یستطیع کاتب الکتاب ان یکتب مرة ثانیة بحیث یکون مثل النسخة
الاولی ومنہا انہ یلزم ان یکون بعض العبد احسن خلقا من اللہ اذ من خلقہ الایمان و
من خلق اللہ الشیطان والاول ان العبد لو کان خالقا لافعالہ لکان عالما بتفاصیلہا
ضرورة ان ایجاد الشئ بالقدرة والاختیار لا یکون الا کذلک واجاب المعتزلة بان

الايجاد لا يستلزم العلم ولذا لا يستدل العقلاء على علمه تعالى بايجاده بل باشتمال مصنوعاته على حكم ومصالح ونظام عجيب ولو سلم ان الايجاد بالقصد يستلزم العلم بالموجد فنقول العلم الاجمالي كاف وهو حاصل للعبد في افعاله ودفع الشارح جوابهم بدعوى الضرورة في وجوب العلم التفصيلي

واللازم اي علم العبد بتفاصيل افعاله باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة اي واقعة في خلال حركاته وقد احسن الشارح حيث اورد كلمة قد ولم يلتزم وجوب تخلل السكنات بين الحركات ما قدماء المشائخ فادعوا وجوب التخلل زعما منهم ان بعض الحركات ابطأ من بعض والبطوء لا يكون الا لتخلل السكنات وخالفهم الفلاسفة وقالوا لو كان البطوء لتخللها لم نحس بحركة الطائر السريع واللازم باطل بديهة وبيان اللزوم ان الطائر يتحرك في النهار مثلا خمسمائة ميل والفلك الاعظم يتحرك نصف دورة وهو اكثر من مسافة الطائر بالف الف مرة فلو كان البطوء للتخلل كان زيادة سكنات الطائر على حركاته كزيادة حركات الفلك على حركات الطائر وهو الف الف مرة فيكون زيادة سكنات الطائر على حركاته الف الف مرة فيجب ان لا نحس قط بحركته وقد يجاب بان المعتزلة يوافقون المشائخ في ان البطوء للتخلل فالدليل يصح الزاما عليهم وقال صاحب المواقف المسئلة تدور على الجزء فان صح الجزء فالبطوء للتخلل والا بطل بطل وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بشئ من ذلك

واجيب بانه يجوز ان يكون عدم الشعور للذهول عن العلم لا للجهل والفرق ان الجهل عدم العلم والذهول عدم التوجه الى المعلوم الحاضر في الذهن كذهول الحافظ عن تفصيل الفاظ القرآن فدفع الشارح الجواب بقوله وليس هذا اي عدم الشعور ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها عن التفاصيل لم يعلم يريد ان الذاهل اذا سئل عن المذهول عنه اجاب عنه والماشي اذا سئل عن تفصيل حركاته وسكناته لم يعرفها وهذا في اظهر افعالها وهو الحركة الظاهرة في الاعضاء الظاهرة

واما اذا تاملت في حركات اعضائه الخفية في المشي والاخذ والبطش هو الاخذ بقوة ونحو ذلك مما يحتاج المتحرك اليه من تحريك العضلات العضلة عضو مركب من لحم قوي وغشاء يحتوي عليه وخيوط عصبية ووتر في وسطها خلق الله تعالى آلة للحركة بان جعل طرف الوتر متصلا بالعضو ووضع في العضلة قوة الحركة فاذا انقبضت العضلة انقبض العضو بانجذاب الوتر

واذا انبسطت انبسط العضو وعضلات البدن الانسانى يزيد على خمسمائة على عدد حركة اعضائه وقد يكون لعضو واحد عضلات كثيرة على حسب كثرة حركاته وكل عضو لا عضلة له فلا حركة له كالاذن والجفن الاسفل وكل عضو انقطعت عضلته انقطعت حركته المتعلقة بتلك العضلة وتمديد الاعصاب التمديد كشيدن والاعصاب جمع عصب وهى اعضاء كالخيوط والحبال ينبت من الدماغ والنخاع فمنها حاملة للحس ومنها حاملة لقوة الحركة تنسج فروعها فى العضلات ونحو ذلك من التصرفات الواقعة فى البدن بلا علم صاحبه كحركة آلات التنفس من الرئة والحنجرة واللسان فى الصوت الجهور والخفى والغليظ والدقيق على وجه لا يعرف سره الا المدققون فى التشريح فالامر ظاهر للقطع بان احدنا لا يعرف ذلك بل لا شعور بوجود العضلات والاعصاب وتوقف الحركة على تمديدها الا العلماء بالتشريح ولذا قال بعض الحكماء من اعجب العجائب ان الحركة المخصوصة فى العضو لا تحصل الا بحركة عضلة مخصوصة ولا علم لصاحب العضو بتلك العضلة ولكنه اذا اراد حركة العضو تحرك تلك العضلة لا غيرها من العضلات فسبحان الله الخفى بذاته والظاهر بصفاته وآياته وقد يستدل بعض المشائخ بالنائم يتقلب باختياره من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ولكن اعرض الشارح عن هذا الامكان دفعه بان الشعور يضمحل بالنوم الثانى النصوص الواردة فى ذلك فى ان الله سبحانه خالق الافعال كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون هو من خطاب ابراهيم لابيه وقومه اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والنحت تراشيدن وكانوا ينحتون الاصنام ويعبدونها اى عملكم على ان ما مصدرية وينبغى حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة القرينة وهو مقام التمدح فلا يرد انه يحتمل ارادة الفعل الغير الاختيارى لئلا يحتاج الى حذف الضمير يريد ترجيح المصدرية على الموصولة بان الموصولة لا بد لها من حذف الضمير المنصوب والحذف خلاف الظاهر وانما رجحناها لان الاحتجاج بالمصدرية اظهر لانسباق الذهن من الموصولة الى ان المعنى ما تعملونه من الاصنام كقولك عملت سيفا وعملت سريرا او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانها من جملة المعمولات وقد تقرر نظرا ان ما الموصولة لانها من جملة المعمولات من الفاظ العموم وحمل بعضهم الاضافة على العموم ولكن تاويل الموصول بالمفعول غير مشهور بخلاف ما المصدرية لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او

للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع دليل على صحة كون الفعل معمولاً اي
ليس محل نزاع اهل السنة والمعتزلة الفعل بالمعنى المصدري لانه امر اعتباري غير موجود في
الخارج بل الصواب ان يكون مخلوقاً لاحد بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع بفتح اللام
وهو المسمى بالمعمول اعني ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً وللذهول عن هذه النكتة اي
اشتمال المعمول للافعال قد يتوهم كما توهم القاضي البيضاوي في تفسيره وصاحب الهداية ان
الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية واعترض على الاستدلال بالآية ان ما قبل الآية
يدل على ان المراد بالمعمول الاصنام وكقوله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه اي ممكن تفسير الشيء بدلالة
العقل اي فسر الشيء بالممكن مع انه يطلق على الواجب والممكن بل على المعدوم ايضاً مجازاً عندنا
وحقيقة عند المعتزلة لدلالة العقل على ان المقدور هو الممكن وفعل العبد شيء اورد عليه ان الآية قد خص
منها الواجب وصفاته والعام المخصوص من البعض لا يبقى حجة اجيب بانه حجة اذا كان المخصص
العقل واجاب بعضهم بانه لم يخص منه شيء اذ التخصيص اخراج ما تناوله اللفظ واهل اللسان يفهم
منها ان الواجب وصفاته غير داخلة كما اذا قلت انا اضرب كل من في الدار فهمنا انك لا تضرب
نفسك مع انك فيها وهذا الجواب عندي هو الاول وكقوله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق استفهام انكاري اي لا يستوي الخالق وغير الخالق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطاً اي موضع تعلق لاستحقاق العبادة فلا شك انه لو شاركه في الخالقية احد لم
يكن للتمدح معنى ولكان فيه مستحقاً للعبادة واجاب المعتزلة بان المعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا
يخلقها وان مناط العبادة خلق الجواهر لا مطلق الخلق ولا يخفى انه تكلف مناقض لظواهر النصوص
ومن الحجج القوية ما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم بالصريح بان افعال العباد بل كل كائن بتقدير
الله ومشيته وارادته لا يقال اذا كان يخلق مدار العبادة فالقائل يكون العبد خالقاً
لافعاله يكون من المشركين لان قوله زيد خالق لفعله كقوله زيد مستحق للعبادة دون الموحدين
مع ان المذهب عدم تكفير المعتزلة لانهم من اهل القبلة لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك

٢٦٤

في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس فانهم يعتقدون آلهين يزدان خالق الخير و
اهرمن خالق الشر او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام فانهم يعتقدون ان
الواجب واحد ويزعمون الاصنام مستحقة للعبادة لرجاء الشفاعة منها والمعتزلة لا يثبتون ذلك
وايا انه يلزمهم الاشراك في استحقاق العبادة فهم لا يلتزمونه واللزوم غير الالتزام وقد تقرر ان من لزمه الكفر وهو
يتبرأ منه فليس بكافر بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب و
الآلات التي هي بخلق الله تعالى بخلاف خالقية الحق سبحانه فانها بلا افتقار الا ان مشائخ
ماوراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا
منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا وهو اهرمن والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى انقلت
فيعود السوال قلت اولا السكوت عن تكفير اهل القبلة انما هو مذهب الاشعرية لا الماتريدية وهم
مشائخ ماوراء النهر وثانيا بانهم ذكروا ان من انكر بعض ضروريات الدين فليس من اهل القبلة وزعم
ان انحصار الخالقية في الله سبحانه من ضروريات الدين وقد يستدل على تكفيرهم بحديث
عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القدرية مجوس هذه الامة رواه الامام احمد و
لكن في سنده مقال ولو صح كما قال بعض المحدثين فهو خبر واحد فلا يجوز التكفير به واحتجت المعتزلة
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش ونعرف بالضرورة ان الاولى باختياره
دون الثانية هذا الاحتجاج لابي الحسين البصري واتباعه وهو يدعي الضرورة في ان العبد خالق لفعله
وهذا تنبيه منه ودفع بان من كان قبله من المعتزلة يحتجون عليه بالدلائل فدعوى الضرورة في ما
يعترك عليه الادلة غير مسموعة وبانه لو كان الكل اي الاختياري والاضطراري بخلق الله تعالى
لبطل قاعدة التكليف للاجماع على ان التكليف لا يقع الا بفعل العبد والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظاهر وقد يجاب كما في المواقف بان التكليف وادعى العبد الى ان يختار الفعل فيخلق
الله تعالى الفعل عقيبه على حسب جري العادة والمدح والذم للمحلية كما يمدح بالحسن ويذم بالقبح والثواب
من العاديات المترتبة على الافعال كالاحراق للنار فلا يقال لم اثاب لهذا وعاقب على هذا كما لا يقال
لم احرق بمساس النار ولكن اعرض الشارح عن هذا الجواب لانه مما يصلح جوابا عن جانب الجبرية اذا
اوردنا عليهم ما اوردا المعتزلة علينا والجواب ان ذلك الاحتجاج انما يتوجه على الجبرية القائلين

بنفي الكسب والاختيار اصلاً حتى ان الانسان عندهم كالجماد واما نحن نثبته اقول لغير
لان الكسب والاختيار كشئ واحد على ما نحققه ان شاء الله تعالى فنثبت الفرق بين حركة الماشي و
المرتعش لوقوع الاولى بالكسب والاختيار والثانية بدونهما وصح التكليف بان يصرف كسبه واختياره
الى الخير لا الى الشر وصح المدح والثواب على هذا الصرف وعورض هذا الدليل بانه لولم يكن اختيار
العبد كافيا في استناد الافعال اليه ومصححا للتكليف فيرد عليكم مثل ما اوردتم علينا لوجوه احدها ان علم الله
سبحانه سابق بافعال العبد وتخلف علمه محال ثانيها ان فعل العبد عند استواء الداعي الى فعله وتركه
او رجحان الداعي الى تركه ممتنع والا لزم رجحان المساوي والمرجوح وعند رجحان الداعي الى فعله واجب
والامتناع والوجوب ينافيان التكليف ثالثها ان ايمان ابي لهب مأمور به وايمانه محال اذ في جملة
ما يؤمن به انه لا يؤمن فلا فائدة في تكليفه وقد يتمسك اي تمسك المعتزلة بانه لو كان الله تعالى
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى
غير ذلك قالوا لان معنى القائم والقاعد فاعل القيام والقعود فاذا كان فاعل الفعل هو الله سبحانه
لزم اتصافه بالفعل واللازم باطل شرعا وعقلا وهذا اي تمسك المعتزلة جهل عظيم لان المتصف
بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده في محل آخر اولا يرون ان الله تعالى خالق
السواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام كالطعم والرائحة والخفة والثقل ولا
يتصف بذلك بل المتصف بالسواد هو المحل الذي يقوم به ويلزم المعتزلة ان يقولوا به بقولهم هو
متكلم لخلقه الكلام في الاجسام وربما بتخفيف الباء وتشديدها يستعمل للتقليل والتكثير يتمسك بقوله تعالى
فتبارك الله اي تعالى وتعظم احسن الخالقين قالوا جمع الخالق يدل على ان غير الله سبحانه يكون
خالقا واذ تخلق خطاب لعيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيها فتكون طيرا
باذني وذلك لان قوم عيسى عليه السلام سألوه خلق الطير فقال اي الطير اشد خلقا قالوا الخفاش
ففعل والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهو شائع في استعمال بلغاء العرب كقول الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وبعض الناس يخلق ثم لا يفري اي تقطع ما قدرت واقول مما الجأ
المعتزلة الى الاعتراف بذلك انهم لا يجوزون خلق الجواهر من غيره سبحانه والطير جوهر وقد يستدل
المعتزلة بان كسب القبيح لا خلقه والا لم يخلق الله سبحانه الشيطان فانه اصل القبائح ثانيها ان فعل

العبد فی الوقوع وعدمہ تابع لقصدہ وعدم قصدہ وکل ما ہو کذلک لا یکون بایجاد غیرہ اجیب بان الحق سبحانہ اجری العادۃ بخلق فعل العبد علی حسب قصدہ وَھِیَ ای افعال العباد کُلُّھَا بِاِرَادَتِہٖ تعالی وَمَشِیَّتِہٖ قد سبق انہما عندنا عبارۃ عن معنی واحد خلافا للکرامیۃ زعموا ان المشیۃ قدیمۃ والارادۃ حادثۃ وَحُکْمِہٖ لا یبعد ان یکون ذلک ای الحکم اشارۃ الی خطاب التکوین وہو قولہ تعالی کن فان جماعۃ من الائمۃ ذہبوا الی ان ایجاد الاشیاء بقولہ وہل ہو کلام نفسی او لفظی قال بعض المحققین نفسی اما اولا فلان اللفظی حادث فیحتاج الی خطاب کن ویلزم التسلسل واما ثانیا فلئلا یکون الواجب محلا للحوادث وقد زعم انہ لفظی والا لزم التکوین فی الازل ویجاب بان الخطاب ازلی وتعلقہ موقوف علی وقت مخصوص کخطاب التکلیف وذہب کثیر من المحققین الی ان قولہ کن فیکون عبارۃ عن ارادۃ الایجاد وسرعۃ التکوین عندہا ولیس ہہنا خطاب ویحتمل ان یکون المراد بالحکم والقضیۃ واحد کما ان المراد بالارادۃ والمشیۃ واحد وَقَضِیَّتِہٖ ای قضائہ وھی عبارۃ عن الفعل بالفتح مع زیادۃ احکام بالکسر ای قوۃ بحیث لا یمکن لاحد تغیرہ او اشتمال علی الحکمۃ والمصلحۃ فہو عبارۃ عن صفۃ التکوین ثم اعلم ان لہم فی تفسیر القضاء کلمات مختلفۃ والمنقح ان لہ معان اربعۃ مشہورۃ الاول لغوی وہو اتمام الشیئ اما قولا کقولہ تعالی وقضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ ای حکم بذلک حکما تاما لا یتغیر او فعلا کقولہ تعالی فقضہن سبع سموات ای خلقہا متقنا کاملا لا یحتاج الی التکمیل الثانی مصطلح بعض الاشاعرۃ وہو الارادۃ الازلیۃ المتعلقۃ بالموجودات الکائنۃ کما ہی علیہ فیما لا یزال وہو المذکور فی شرح المواقف الثالث مصطلح بعضہم وہو اثبات الکائنات فی اللوح المحفوظ الرابع مصطلح الفلاسفۃ وہو علمہ تعالی بما ینبغی ان یکون الموجودات علیہ من النظام الاکمل ویسمونہ العنایۃ الازلیۃ الموجبۃ لفیضان الموجودات عنہ الی احسن الوجوہ الممکنۃ لا یقال لو کان الکفر بقضاء اللہ تعالی لوجب الرضا بہ ای بالکفر واللازم ای وجوب الرضاء بالکفر باطل لان الرضاء بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لا قضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی یرید ان سوال مغالطۃ من اشتباہ القضاء بالمقضی ولا شک ان القضاء تکوین والتکوین غیر المکون والرضاء انما یجب بالتکوین فقط واورد علیہ ان القائل رضیت بقضاء اللہ لا یرید انہ راض بصفۃ من صفاتہ اذ لا معنی لہ بل یرید انہ رضی بمقتضاہا وہو المقضی وفیہ نظر الا ان معنی الرضاء ہو الاستحسان

واستحسان الصفة معنى معقول وفي الحديث رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا صلى الله عليه
وسلم رواه وههنا جواب آخر وهو ان الكفر هو الرضا بالكفر من حيث كفر لا من حيث قضائه تعالى ولا من
حيث الغيظ على الكافر كما دعى موسى عليه السلام على قوم فرعون بان لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم
وقد جاء في الحديث ان جبرئيل عليه السلام جعل الطين في فم فرعون عند غرقه مخافة ان يؤمن و اباح بعض
الفقهاء ضرب الاسير الكافر عند ارادة قتله ليشتغل بالضرب عن التكلم بالشهادة وتقديره هو تحديد كل
مخلوق اي تعيينه بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر يصيبان هذا المخلوق من الله تعالى
او من غيره او يصيبان من هذا المخلوق مخلوقا آخر وما يحويه اي يشتمل على هذا المخلوق من زمان و
مكان وما يترتب عليه على المخلوق من ثواب او عقاب وهذا اذا كان فعل العبد خاصة وما
قبله لتعميم الاعمال وسائر المخلوقات والفائدة في تكرير هذه الالفاظ مع ان بعضها يغني عن بعض هو
التاكيد والمقام تعميم ارادة الله وقدرته قيل لم يذكر القدرة والتقدير وغيرها اجيب بان الارادة تدل
على القدرة لما مر من ان الكل اي كل فعل او كل شيء بخلق الله تعالى وقدرته وهو اي المخلوق
يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار دليل على اثبات القدرة والارادة له
لتنزيهه سبحانه عنهما فان قيل اذا كان الكل بتقديره وخلقه تعالى فيكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة لف ونشر قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر
والفسق باختيارهما فلا جبر بل هذه الارادة مثبتة للاختيار ونافية للجبر كما انه تعالى علم منهما
الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال بيان علم الحق سبحانه قد سبق بكفر الكافر وفسق الفاسق
بالاتفاق اهل السنة والمعتزلة ولا شك ان تغير علمه محال وتكليف العاجز بما لا يستطيعه باتفاق الطرفين
فكذلك الارادة لا توجب الجبر فملخص الجواب ان الارادة لو كانت موجبة للجبر لكان العلم موجبا له والثاني
باطل فكذا المقدم والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح واستدل
بعضهم عليه بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد والجواب ان المعنى انه لا يريد ان يظلم هو على
عباده بل عقابه عدل حتى زعموا انه اراد من الكافر والفاسق الايمان والطاعة لا كفره
ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك اي قبح الارادة
والخلق بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على

خلاف ارادة الله تعالى لان الكفر والفسق اکثر من الایمان والطاعة وجار فی الحدیث واحد

من مائة وهذا شنیع جدا لانه یلزم العجز الشدید تعالی عنه حکی عن عمرو بن عبید احد

قدماء المعتزلة واکابرهم کان معاصر الامام حسن البصری وراویا للحدیث وقد اخذ السلف عنه الحدیث

لانه کان صدوقا فی الروایة انه قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی الالزام اسکات الخصم

وفی اصطلاح النظار اسکات بما یعترف به هو خاصة والمجوسی واحد المجوس وهم عبدة النار وما الاولی

نافیة والثانیة مصدریة او موصولة علی ان المعنے مثل الزام الزمنیه مجوسی کان معی فی السفینة قلت

له لم لا تسلم فقال لان الله تعالی لم یرد اسلامی فاذا اراد اسلامی اسلمت قیل

الظاهر ان المجوسی اراد السخریة لانه قائل بارادته تعالی کما زعم البعض ویدل علیه قوله ما الزمنی انتهی

قلت وتحقیقه موقوف علی البحث عن عقیدة المجوس والالزام یستعمل بمعنے الاسکات المطلق کثیرا و

قال بعض المحققین فی کلام المجوسی اشارة الی ان الاسلام شر بناء علی اصول المعتزلة وهو الزام آخر

فقلت للمجوسی ان الله تعالی یرید اسلامک ولکن الشیاطین لا یترکونک قال فانا اکون

مع الشریک الاغلب وهو الشیطان ای التوسل بالغالب اولی من التوسل بالمغلوب وانما کان

اغلب لان ارادته علی قواعدهم غالبة علی ارادة الله تعالی عن ذلک ویحکی ان عمرو بن عبید رجع

عن مذهبه بعد هذا الالزام کما یدل علیه روایة هذه الحکایة وحکی ان القاضی عبد الجبار الهمدانی

من عظماء المعتزلة وفقهائهم وهمدان بلدة دخل علی الصاحب بن عباد کان وزیر العضد

الدولة احد الملوک العظام من آل بویة عالما حکیما ادیبا شاعرا فصیحا یکتب بخط حسن وکان یجتمع

الیه شعراء العرب ویمدحونه ویاخذون منه الجوائز العظیمة ومنهم المتنبی المشهور وعنده الاستاذ

ابو اسحق الاسفرائنی احد ائمة السنة فلما رأی الهمدانی الاستاذ قال سبحان من تنزه

تطهر عن الفحشاء وفیه تعریض بان اهل السنة یصفون الله سبحانه بالفحشاء حیث قالوا هو

یرید الفحشاء ویخلقها ومن قال ان مراده تنزه عن ارادة الفحشاء وخلقها غفل عن تعریضه

فقال الاستاذ علی الفور ای بالسرعة سبحان من لا یجری فی ملکه علی خلاف ارادته

نقص وعیب یجب تنزه الله سبحانه عنه ومقصود الشارح من هاتین الحکایتین تایید ما ذکروا

ان وقوع الافعال علی خلاف ارادة الله تعالی شنیع جدا تعالی عن ذلک والعجب من المشیر

ذکرناہہنا خرافات وقال بعضہم المقصود من الحکایت الاولی ان المجوسی قائل بارادتہ تعالی لا المعتزلی فہو شر من المجوسی وقال بعضہم المقصود من الحکایتین اثبات تعمیم الارادۃ والقدرۃ عند اہل السنۃ دون المعتزلۃ والمعتزلۃ اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادۃ والنہی یستلزم عدم الارادۃ فجعلوا ایمان الکافر مرادا لانہ مامور بہ وکفرہ غیر مراد لانہ منہی عنہ واحتجوا بان الامر طلب و الطلب اما عین الارادۃ واما مشروط بہا وایاما کان فانفکاک الامر عن الارادۃ محال وکذا حال النہی وعدم الارادۃ ونحن نقول فی جوابہم انا نعلم ان الشیئ قد لایکون مرادا ویؤمر بہ اے یامر اللہ سبحانہ وقد یکون مرادا وینہی عنہ اے ینہی اللہ سبحانہ عنہ لحکم ومصالح یحیط بہا علم اللہ تعالی وقد یقال الحکمۃ فیہ امتحان العباد واظہار استحقاقہم الثواب والعقاب وعندی ان احالۃ المصالح علی علمہ تعم اسلم والبعد عن القبح اولانہ تعالی لایسئل عما یفعل وہم یسئلون عما یفعلون اقتباس من الآیۃ واستدلال بہا قول الاشعری انہ لایقبح من اللہ شیئ الایری ان السید اذا اراد ان یظہر علی الحاضرین عصیان عبدہ یامرہ ولایرید عنہ لان العاقل لایرید الجہل فثبت انفکاک الامر عن الارادۃ انقلت ہذا فی الممکن فکیف یثبت بہ الحکم فی الواجب تعالی قلت ہو تمثیل رفع استبعاد الانفکاک بین الامر والارادۃ ففیہ کفایۃ ویمکن ان یقال ان ماہیۃ الارادۃ والامر لاتتفاوت فی الشاہد والغائب لایخفی ان فی کلام الشارح اختلالا من سوء الترتیب وکان الاحسن ان یقول ونحن نعلم ان الشیئ قد لایکون مرادا لنا ونحن نامر بہ وقد یکون مرادا لنا ونحن نہی عنہ الایرے ان السید اذا اراد ان یظہر علی الحاضرین عصیان عبدہ یامر بشیئ ولایریدہ منہ فاللہ تعالی یامر بما لایرید وینہی عما یرید لحکم ومصالح یحیط بہا علمہ تعالی اولانہ لا یسال عما یفعل وبعل الخلل من الناسخین واورد المعتزلۃ علی ہذا الدلیل انہ لو تم لجاز ان یطلب العاقل الجہل لان الامر للطلب اجماعا فما ہو جوابکم فہو جوابنا واجیب عنہ بان الفعل قد یطلب مایکرہہ ولکن لایرید الا باختیارہ فالسید یطلب المامور بہ ویختار عدم وقوع المطلوب فلا یلزم ان یکون السید طالب الجہل وانما یلزم لوکان یختار وقوع المامور بہ کذا افادہ شارح الطوالع و ذلک لان فعل العبد فی بعض الآیات منسوب الی قدرۃ اللہ سبحانہ ومشیتہ نحو یضل من یشاء ویہدی من

يشاء، وفي بعضها الى قدرة العبد ومشيته نحو اعملوا ما شئتم فاحتج الاشاعرة بالاول والمعتزلة بالثاني
وحمل كل من الفريقين مستدلات خصمه على المجاز فقال الاشاعرة نسبتها الى العبد لانه الكاسب قال
المعتزلة نسبت الى الله تعالى لانه خالق القدرة والمشية في العبد فهذا مجمل الكلام وان شئت
بعض تفصيل فاسمعه في بحثين البحث الاول في تمسكات الاشاعرة فمنها ختم الله على قلوبهم اجيب
اولا بان الختم فعل الشيطان نسب اليه من خلق الشيطان وثانيا بان الضلال رسخ فيهم حتى صار
جبليا كالوصف الخلقي وثالثا بان قلوبهم شبهت بقلوب البهائم الخالية عن المعلوم ورابعا بانه
مجاز عن ترك قسرهم وجبرهم على الايمان وخامسا بانه حكاية لقولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه تهكما
واستهزاء بهم وسادسا بان الختم يقع في الآخرة نحشرهم عميا وبكما وصما وسابعا بان الختم وسم
قلوبهم بعلامات تعرفهم الملئكة وتبغضهم بها ومنها من يشاء الله يضلله ومن يشاء يجعله على
صراط مستقيم اجيب بانه اراد مشية القسر والجبر وهي غير واقعة لمنافاتها التكليف ومنها قوله
تعالى ما تشاؤن الا ان يشاء الله اجيب بان المراد خلق اصل المشية في العبد ومنها قوله تعالى
فعال لما يريد لان الله تعالى يريد الطاعات اتفاقا فهو فاعلها وموجدها اجيب بان المعنى يفعل ما
يريد فعله ومنها نسبة الفعل الى الله سبحانه نحو انه هو اضحك وابكى وقوله هو الذي يسيركم في البر والبحر
وقوله كتب في قلوبكم الايمان اجيب بانه مجاز من نسبة الفعل الى السبب لان لاصل قدرة العبد و
مشيته بخلق الله سبحانه والبحث الثاني في متمسكات المعتزلة فمنها قوله وما الله يريد ظلما للعباد واجيب
بانه لا يريد ان يظلمهم ومنها قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وقوله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اجيب بان مشية العبد لها مدخل في الفعل وان كانت غير
مؤثرة بالاستقلال ومنها نسبة الفعل الى العبد فانظر من قوله يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله يوسوس في صدور الناس اجيب بانه للمحلية اولان العبد كاسب والثاني احسن لان
الاسناد مجاز على الاول حقيقة على الثاني ومنها ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت و
افعال العباد متفاوتة اجيب بان الآية في خلق السموات ومنها ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وفي افعال العباد ما هو ظلم اجيب بان كون فعل العبد ظلما انما هو من حيث الكسب لا من حيث الخلق
استقصاء هذه المباحث في كتابنا سدرة المنتهى وكلام الشارح رح يشير الى ان الاستدلال بهذه

الآيات غير تام من الطرفين **وَلِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ عَلَيْهَا** ان كانت طاعة **وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا** ان كانت معصية وفى كلام المصنف اشارة الى دليل الاختيار وهو انه لو كان العبد مجبورا لم يستحق الثواب والعقاب واعلم ان مسئلة الجبر والاختيار من اصعب المسائل حتى نقل عن امامنا الاعظم انه قال قتلنى مسئلة الاختيار وكان السلف يسكتون عنها وينهون عن الخوض فيها بل جاء فى الحديث ما يدل على النهى ولكن المتاخرين اضطروا الى البحث عنها ردا على الجبرية والقدرية والمذاهب فيها ستة فاحدها للمعتزلة وهو ان الفعل بقدرة العبد وحدها بلا ايجاب و اضطرار ثانيها للجبرية وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها وليس للعبد قدرة واختيار بل هو كالجماد ثالثها للاشعرى وهو ان الفعل بقدرة الله وحدها ولكن للعبد قدرة واختيار اذ اصرفها الى الفعل خلق الله الفعل منه فالفعل مخلوق الله ومكسوب العبد رابعها للفلاسفة وينسب الى امام الحرمين وهو ان المؤثر قدرة العبد وحدها بالايجاب واستحالة التخلف وقال بعض المحققين مذهب الحكماء ان قدرة العبد كالاسباب والادوات واما مفيد الوجود فليس الا الحق سبحانه قلت وهذا قريب من مذهب الاشعرى بل كانه هو خامسها للاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى وهو ان المؤثر مجموع القدرتين لا على ان كلا منهما مؤثر مستقل كما زعم فانه محال بل على ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الحق سبحانه صارت مؤثرة سادسها للقاضى ابى بكر الباقلانى وهو ان المؤثر فى اصل الفعل قدرة الله وفى وصفه قدرة العبد ومثلوه بلطم اليتيم ايذاء او تاديبا فاللطم صادر عن قدرة الحق سبحانه وكونه ذنبا او طاعة بقدرة العبد لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات اذ احركها الانسان مثلا لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار مترادفان وقال بعضهم الارادة من حيث انها توجه الى المراد تسمى قصدا ومن حيث اتيان له يسمى اختيارا وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وهو الاخذ بقوة وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى فلو لم يكن للعبد قدرة واختيار فى البطش لم يكن فرق انقلت لعل الفرق بوجه آخر قلت الضرورة قاضية بانه لا فرق الا بالاختيار وعدمه ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه

قيل لان التكليف الجماد باطل بالضرورة قلت فيه نظر على قاعدة الاشاعرة انه لا يقبح من الله شئ
وان الحسن والقبح غير عقليين فالاولى الاحتجاج بالسمع كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولا ترتب عطف على التكليف استحقاق الثواب والعقاب على افعاله مع ان
الشارع حكم بالترتب فى نصوص لا تحصى كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها
وكحديث من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنة رواه البخارى ولا اسناد الافعال التى
تقتضى سابقة القصد والاختيار اى اسناد الافعال الاختيارية والسابقة مصدر بمعنى السبق
اليه متعلق بالاسناد اى على العبد على سبيل الحقيقة بلا مجاز مثل صلى وصام وكتب
يريد انا نجد اهل اللغة والعقلاء يسندون الى العبد الافعال التى لا بد فيها من الاختيار اسنادا
حقيقيا فلو لم يكن للعبد فعل اختيارى لم يصح ذلك انقلت ما الدليل على ان الاسناد حقيقى قلت من
لوازم المجاز النفى كقولك للشجاع ليس باسد ولا يجوز ان يقال لمن صلى لم يصل بخلاف طال
الغلام واسود لونه من الافعال الغير الاختيارية فان اسنادهما لا يقتضى اثبات الفعل للعبد ولم
تعرض الشارح لهذا الكلام على ما اظن ان بعض العلماء احتج على اثبات الاختيار للعبد بان
الافعال تسند اليه فاورد عليه ان الاسناد لا يوجب الاختيار كما فى طال واسود فاصلح الشارح الاحتجاج
بانا نجح بالافعال الاختيارية لا الاضطرارية والنصوص القطعية تنفى ذلك اى الجبر وهذا استدلال
سمعى بعد الاستدلالات العقلية ويجوز ان يكون من تتمة الاستدلالات الثلثة السابقة والمعنى
لو لم يكن للعبد فعل لم يصح التكليف ولا الترتب ولا الاسناد لكن النصوص تنفى اللوازم فقوله والنصوص على الاول
منصوب عطفا على ضمير المتكلم فى قوله لانا نفرق به على الثانى مرفوع على الابتداء كقوله تعالى جزاء
مفعول مطلق بما كانوا يعملون فالآية تدل على اسناد العمل اليهم وترتب الجزاء على عملهم وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فهذا يدل على ان الايمان والكفر بمشية العباد وتصديهم
وعلى صحة التكليف لان فيه ترغيبا على الايمان وتهديدا على الكفر الى غير ذلك فان قيل معارضة
من الجبرية بعد تعميم علم الله تعالى وارادته اى بعد ما ثبت ان كل ما صدر عن العبد فعلا او تركا فهو
بعلم الله سبحانه وارادته الجبار لازم بتقدير وجبر وما تبله ظرف للنسبة قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل
فيجب الفعل لان تخلف العلم جهل وتخلف القدرة عجز وكلاهما محال او بعدمه فيمتنع

اورد عليه بان العدم الازلى ليس بالارادة بعدم الارادة كما فى الحديث ماشاء الله كان ومالم يشا لم
يكن عدم العالم ازليا لان اثر الارادة حادث فالصحيح ان يقال ان تعلقا بوجود الفعل وجب والا امتنع
وقد يجاب بان تقدم الارادة على المراد ذاتى لا زمانى ولكنه خلاف ما عليه المحققون المستدلون
على حدوث العالم باختيار صانعه وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة بالعدم ان تقتضى الارادة
ارتباط العدم بعدمها وهو تكلف شديد والاختيار مع الوجوب والامتناع بل انما يكون مع مكان
الفعل والترك قلنا الله سبحانه يعلم ان العبد يفعله ويتركه باختياره فلا اشكال لان العلم و
الارادة يحققان الاختيار وحققانه انقلت هذا السؤال والجواب قد مر مع المعتزلة فتكراره عبث
اجيب بوجوه احدها ان هذا السؤال مما يتداوله الناس كثيرا ويتخذه الفساق حجة وهذا مما يقتضى حسن
التكرار ثانيها ان ما مر خاص بالكفر والفسق وهذا عام لكل فعل ثالثها ان ما مر مجمل وهذا مفصل بما بعده
من السؤال والجواب رابعها ان ما مر خاص بالافعال الموجودة وهذا عام فى كل ما يمكن العبد منه فعلا او تركا
واورد عليه ان الكفر والفسق عدميان ويجاب بانه مبنى على العرف فان قيل فيكون فعله الاختيارى
واجبا او ممتنعا وهذا اى الوجوب والاختيار ينافى الاختيار حاصل السؤال ان هذا الجواب
جمع بين الضدين قلنا التنافى ممنوع لان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف واورد
عليه ان هذا الاختيار مخلوق لله سبحانه وليس من فعل العبد لانه لا يوجد شيئا فالجبر لازم اجيب بانا
سلمنا ان العبد مجبور فى واجاب بعض الكبراء بان تعلق العلم والارادة بالفعل لا يجعله واجبا لان العلم تابع
للمعلوم وهذه مسئلة لطيفة واول من افاده الشيخ الاكبر واستفادها عن الله سبحانه فى الرؤيا وقال لو
لم يكن فى الفتوحات الا هذه المسئلة لكانت كافية ومعناها ان المعلوم اصل والعلم ظل وحكاية عنه لان
العلم ادراك الشئ كما هو فالمعتبر هو مطابقة العلم للمعلوم لا العكس كما ان المعتبر فى صورة الفرس على الجدار انما
هو مطابقة الصورة للفرس فالعلم انكشاف الشئ بصفة الوجوب ان كان واجبا فى حد ذاته وبصفة
الامكان ان كان ممكنا فى حد ذاته اما الارادة فهى تابعة للعلم فكما ان العلم لا يجعل الممكن واجبا فكذا الارادة
وايضا منقوض بافعال البارى تعالى عطف على ممنوع وقيل معطوف بحسب المعنى على قوله لان

الوجوب والحاصل انه لوتم دليلكم لزم ان يكون الواجب تعالى مجبورا فی افعاله اذ قد تعلق علمه وارادته
فی الازل بصدورها عنه ولو كان تعلقهما بصدور الفعل سالبا للاختيار لزم الجبر فی الواجب وهو باطل
اجماعا من الطرفين وذكر بعض المحققين ان النقض بالارادة لا يتم الا اذا كان تعلقاتها ازلية
واما اذا كانت حادثة كما ذهب اليه قوم فلا اذ لا يكون للارادة ح تعلق سابقا على ايجاد الشئ
حتى يجب واورد عليه اولا بانه يلزم الوجوب عند التعلق الحادث ايضا اذ تخلف مراده تعالى محال
سواء قدم التعلق او حدث وفيه نظر اذ المنافی للاختيار هو الوجوب قبل الفعل فانه المنافی للتمكن من
الفعل فلا ينافيه لان كل ممكن فما لم يجب لم يوجد وهذا الوجوب لا ينافی امكانه قبل وثانيا بان التعلق
الحادث ان لم يكن منافيا لاختيار الواجب سبحانه فليس منافيا لاختيار العبد ايضا والفرق تحكم وفيه
نظر لان التعلق باختيار الحق سبحانه لا باختيار العبد فالفرق ظ وهذا يصلح جوابا عن النقض بالارادة
ولو كان التعلق قديما فان قيل سوال وارد من الجبرية علينا وملخصه انكم جزمتم بكون الحق سبحانه خالقا
مستقلا لفعل العبد فيجب عليكم الاعتراف بالجبر لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة واما ذكرتم من اثبات الاختيار للعبد مع ان موجد افعاله هو
الحق سبحانه فغير معقول كالجمع بين النقيضين وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق
الافعال وايجادها من غير شركة للعبد ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
وذلك بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحدة ومستغنيا عن كل واحدة ثانيهما انه
لو كان لكل منهما اثر فكلتيهما جزء العلة وان كان الاثر لاحديهما فهی العلة فقط وكذلك لا يدخل تحت مستقلة
وغير مستقلة كما يقوله الاشعری والا لم يكن المستقلة مستقلة وكان على الشارح ره ان يتعرض له
قد يجاب بانه فی حكم الدخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغيرها وفيه تكلف هذا السوال
لا يتوجه[1] على من يجعل المؤثر مجموع القدرتين كالاستاذ فيلزم احد الامرين اما عدم كون العبد
فاعلا بالاختيار لان الله خالق فعله او عدم كون الله تعالى خالقا لافعال العباد لان العبد
مختار والثانی باطل اتفاقا بالبطلان مع ان الجبر باطل ايضا لكون السوال من جانب الجبرية
وكون افعال العباد بخلق الله سبحانه متفقا بين الفريقين اولان الاعتقاد بكون الحق سبحانه خالقا
اهم واشرف من الاعتقاد باختيار العبد قلنا لا كلام لا نزاع ولا خلاف فی قوة هذا الكلام لكن

[1] قوله لا يتوجه على من بل يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضی صفحه ١٢ ... اللهم اغفر لی

السوال متانته اے استحکامہ الا انہ لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله سبحانه کقوله تعالیٰ
خالق کل شیء و بالضرورة عطف علی البرهان ان لقدرة العبد ارادته مدخلا فی بعض الافعال
کحرکة البطش دون البعض کحرکة الارتعاش احتجنا من الاحتیاج جزاء لما الی التفصی اے التخلص
عن هذا المضیق وهو اجتماع النقیضین الی القول بان الله تعالیٰ خالق والعبد کاسب و تحقیقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الی الفعل کسب وهذا بان تتعلق ارادة العبد بالفعل
فیخلق الله تعالیٰ فیه قدرة متعلقة بالفعل ولو قدم الشارح الارادة لکان احسن وایجاد الله تعالیٰ الفعل
عقیب ذلک ای بعد صرف القدرة هذا تاخر ذاتی لان القدرة مع الفعل عندنا خلق وملخصه ان العادة
الالٰهیة جاریة بانه اذا تعلق ارادة العبد بالفعل خلق الله سبحانه فیه قدرة مصروفة الی الفعل ثم خلق فیه
الفعل واورد علیه ولا ان تعلق الارادة باحد المقدورین لا بد ان یکون بمرجح یرجح احدهما فهذا المرجح ان کان
من الله لزم الجبر او من العبد لزم استقلاله فی بعض خلق افعاله واجیب بان الارادة صفة من شانها
ترجیح احد المقدورین بلا مرجح کما سبق فی بحث ارادة الحق سبحانه وثانیا ان تعلق الارادة صفة حادثة
فوجودها ان کان بارادة العبد لزم التسلسل او بارادة الله لزم الجبر اجیب باختیار الثانی وان کون
العبد مجبورا فی نفس تلک الصفة لا یستلزم الجبر فی الافعال کما ان القدرة والارادة القدیمتین لا اختیار
للصانع تعالیٰ فی وجودهما مع ان افعاله صادرة عنه بالاختیار وثالثا ان تعلق الارادة امر ممکن والممکنات
مستندة الی الواجب تعالیٰ فیلزم الجبر اجیب بان تعلقها بمعنے اضافی فهو امر اعتباری عند جمهور الاشاعرة
وحال عند بعضهم ای لا موجود ولا معدوم والحاجة الی الموجد انما هی للموجودات هذا ما قرره القوم فی استحقاق
العبد الثواب والعقاب بکسبه وفیه مواضع نظر والاحسن السکوت فقد جاء فی الحدیث النهی عن البحث
فی القدر وصح غیر واحد من الاکابر بان حقیقة هذه المسئلة مما استاثره الله سبحانه بعلمه وفی کلام الشارح
ایماء الی ذلک والمقدور الواحد ای فعل العبد داخل تحت قدرتین قدرة الحق سبحانه وقدرة العبد
لکن بجهتین مختلفتین فلا یرد بان صدور المقدور الواحد عن قدرتین محال فالفعل مقدور الله تعالیٰ
بجهة الایجاد ومقدور العبد بجهة الکسب ولا استحالة فی ذلک لان القدرة الکاسبة غیر مؤثرة
نعم یستحیل دخول مقدور تحت قدرتین مؤثرتین او کاسبتین وهذا القدر من المعنی ضروری

٢٨٦

اے یقینی ثابت بالجمع بین الادلۃ وان لم نقدر علی ازید من ذلک فی تلخیص العبارۃ المفصحۃ
عن تحقیق کون فعل العبد بخلق اللہ تعالیٰ وایجادہ مع ما للعبد فیہ من القدرۃ والاختیار
وذکر بعض المحققین من الصوفیۃ ان تحقیق ذلک ینکشف یوم القیمۃ کما ان رؤیۃ الحق سبحانہ تقع فی
الآخرۃ مع عجز الاصابع عنہا فی الدنیا ولہم فی الفرق بینہما عبارات فیہا ایماء الی ان ہذہ الفروق
غیر وافیۃ بالافصاح عن التحقیق مثل ان الکسب وقع بآلۃ من الاعضاء وغیرہا کالسیف والقلم
والخلق لا بالآلۃ وایضا الکسب اے الفعل المکسوب مقدور وقع فی محل قدرتہ اے قدرۃ
الکاسب والخلق لا فی محل قدرتہ اے الفعل المخلوق مقدور لا یصح فی محل قدرۃ الخالق قال
فی التلویح مثلا حرکۃ زید وقعت بخلق اللہ تعالیٰ فی غیر من قامت بہ القدرۃ وہو زید ووقعت بکسب زید
فی المحل الذی قامت بہ قدرۃ زید وہو نفس زید وایضا الکسب لا یصح انفراد القادر بہ لان قدرۃ
العبد غیر مؤثرۃ فلا یوجد عنہ الفعل الا بقدرۃ اللہ سبحانہ والخلق یصح فان اللہ سبحانہ یخلق ما شاء
بلا حاجۃ الی کسب العبد فان قیل اذا جعلتم فعل العبد مقدورا للعبد والخالق معا فقد اثبتم
ما نسبتم الی المعتزلۃ من اثبات الشرکۃ اے جعل العبد شریک الحق سبحانہ قلنا الشرکۃ ان
یجتمع اثنان علی شیء وینفرد کل منہما بما ہو لہ دون الآخر اے یکون لکل منہما حصۃ
لا یشارکہ فیہا آخر سواء کانت الحصۃ مقسومۃ او غیر مقسومۃ کشرکاء القریۃ والمحلۃ ہی بعض القریۃ
محتویۃ علی عدۃ بیوت وکما اذا جعل العبد خالقا لافعالہ والصانع خالقا لسائر الاعراض
والاجسام کما ہو مذہب المعتزلۃ بخلاف ما اضیف امر الی شیئین بجہتین مختلفتین بانہ
لیس تشریکا کالارض تکون ملکا للہ تعالیٰ بجہۃ الخلق وللعباد بجہۃ التصرف وکفعل العبد
ینسب الی اللہ تعالیٰ بجہۃ الخلق والی العبد بجہۃ الکسب فالحاصل ان المعتزلۃ یلزمہم الشرکۃ کشرکاء
القریۃ وہی محظورۃ واما نحن فیلزمنا الاضافۃ کما فی ملک الارض وہی غیر محظورۃ فان قیل اذا کان
العبد کاسبا واللہ سبحانہ خالقا فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفہا موجبا لاستحقاق الذم و
العقاب بخلاف خلقہ مع ان الکسب اضعف من الخلق بل لولا الخلق لم یقع الکسب قلنا لانہ
قد ثبت ان الخالق حکیم لا یخلق شیئا الا ولہ عاقبۃ حمیدۃ اے حسنۃ وان لم نطلع
علیہا فجزمنا اے علمنا علما جازما بان ما نستقبحہ من الافعال کالقتل بلا حق قد للتحقیق

۵۷ قولہ حسنۃ ای محمودۃ فیہ انہ اذا کان لہذا الخلق عاقبۃ محمودۃ یکون الکسب ایضا کذلک لان ما یترتب علی المخلوق یترتب علی المکسوب لا یخفی قوۃ ہذا الاشکال وغایۃ ما یمکن ان یقال

يكون له اى للخالق سبحانه فيها اى فى تلك الافعال حكم نفتح جمع حكمة ومصالح جمع مصلحة كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة كالعقارب والافاعى والسموم فقد يكون فيها منافع عظيمة وحسبك ان رماد العقرب يفت حصى الكلية والمثانة وان لحم الافعى اعظم اجزاء الفاروق المجرب لاكثر الامراض وان السموم المعدنية والنباتية كالشك والبيش تقطع الامراض الصعبة المعجزة الاطباء كالحب الافرنجى والجذام فصل فى كتب الطب وهذه منافع عاجلة ومن اعظم منافعها ان مات بها فهو شهيد وسئل بعض الاكابر ما الفائدة فى خلق هذا الكافر فقال فائدتان لا توجدان فى الانبياء قاتله غازى ومقتوله شهيد ولا يخفى ان كلام الشارح ههنا موافق مذهب معتزلة بغداد من وجوب رعاية الاصلح بمعنى ما هو الاوفق بالحكمة اما الاشعرى فلا يقول بذلك بل يعتقد ان افعال الله سبحانه حسنة بذاتها وانه ليس حسنها بالنظر الى المصالح المترتبة عليها وانه لا يقبح منه شئ وعندى انه لا لوم على الشارح فى ذلك فانه مذهب المشائخ الماتريدية وهم يعون

٢٧٩

ہذا الوجوب وجوبا من اللہ سبحانہ لا وجوبا علیہ الشارح ؒ قد واخذتھم فی مواضع من الشرح وذکر بعض المحشین ان قولہ ما نستقبحہ من الافعال قول بالقبح العقلی کالمعتزلۃ وعندی انہ یحتمل ارادۃ القبح الشرعی ای ما نستقبحہ علی قواعد الشرع ولو سلم فلا باس لان الماتریدیۃ یعترفون بان العقل قد یدرک حسن الفعل وقبحہ بخلاف الکاسب فانہ قد یفعل الحسن وقد یفعل القبیح لعدم کونہ حکیما فجعلنا کسبہ للقبیح مع ورود الشیٔ قبیحا سفھا موجبا لاستحقاق الذم والعقاب وَالْحَسَنُ مِنْهَا ای من افعال العباد وھو ما یکون متعلق المدح فی العاجل ای الدنیا والثواب فی الآجل بالمد ای ما بعد الموت کذا فسرہ القوم والاحسن ان یفسر بما لا یکون متعلقا للذم والعقاب لیشتمل المباح والاصحاب التعریف الاول ان یقولوا المباح واسطۃ بین الحسن والقبیح بِرِضَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی ای بارادتہ من غیر اعتراض ای مواخذۃ علیہ وَالْقَبِیْحُ مِنْهَا وھو ما یکون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الآجل لَیْسَ بِرِضَاءِ اللّٰہِ تَعَالٰی لما علیہ من اعتراض قال اللہ تعالٰی ولا یرضی لعبادہ الکفر یعنی ان الارادۃ والمشیۃ والتقدیر تتعلق بالکل من الحسن والقبیح والرضاء والمحبۃ والامر لا تتعلق الا بالاحسن دون القبیح بسم اللہ الرحمن الرحیم الکلام فی الاستطاعۃ ہی قدرۃ خلق اللہ سبحانہ فی العبد موثرۃ عند المعتزلۃ وغیر موثرۃ عند الاشعریۃ قال المصنف وَالْاِسْتِطَاعَۃُ مَعَ الْفِعْلِ ای لا یکون للعبد قدرۃ علی الفعل قبل الفعل بل اذا اراد الفعل خلق اللہ سبحانہ فیہ القدرۃ خلافا للمعتزلۃ فانھم قالوا القدرۃ موجودۃ فی العبد قبل الفعل ومع الفعل وہذا قول اکثرھم وطابق بعضھم الشیخ کالنجار ومحمد بن عیسی وابن الراوندی وَھِیَ حَقِیْقَۃُ الْقُدْرَۃِ ای ذاتھا وعینھا وانما زاد لفظ الحقیقۃ دفعا لما یتوھم ان الاستطاعۃ فی ہذا البحث عبارۃ عن سلامۃ الآلات وذلک لانہا بہذا المعنی سابقۃ علی الفعل اجماعا ویجوز ان یکون حقیقۃ منصوبا علی انہ حال او مفعول مطلق والقدرۃ مرفوعا علی انہ خبر فالمعنی ان الاستطاعۃ تطلق علی القدرۃ حقیقۃ وعلی السلامۃ مجازا اَلَّتِیْ یَکُوْنُ بِھَا الْفِعْلُ ہذا ای قولہ بہا الفعل اشارۃ الی ما ذکرہ صاحب التبصرۃ من انہا عرض یخلقہ اللہ تعالٰی فی الحیوان یفعل بہ الافعال الاختیاریۃ وھی علۃ للفعل وھو علۃ انتہی کلام صاحب التبصرۃ ومحل الاشارۃ ہی الباء لکن لا یخفی ان الباء لیست نصا فی العلیۃ فیجوز حملھا فی کلام المصنف علی المصاحبۃ بمعنی مع فیکون القدرۃ ح شرطا علی وفاق الجمہور

عــہ قولہ والاستطاعۃ قال الامام الاعظم فی الفقہ الاکبر ... ان للعبد ... من اللہ سبحانہ وقت الفعل وہذا خلاف

والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة والفرق بين العلة والشرط ان علة الشئ ما يؤثر في وجوده انقلت ما سبب اختلافهم في كونها علة او شرطاً قلت من ذهب مذهب الاستاذ وهو ان فعل العبد بمجموع القدرتين سماها علة وجزء العلة يسمى علة ومن اختار قول الاشعري وهو ان القدرة المخلوقة غير مؤثرة سماها شرطا وقد يقال استدل من جعلها شرطا بان العلة توجب المعلول والوجوب ينافي الاختيار ومن جعلها علة قال الاختيار انما هو قبل تعلق القدرة واذا تعلق وجب الفعل لكن هذا الوجوب لا ينافي الاختيار وههنا بحثان الاول العلة والشرط اما حقيقيان يستحيل وجود الشئ بدونهما كالقدرة والارادة القديمتين فالقدرة علتها المكونات والارادة شرطها واما عاديان جرى العادة الالهية بتوقف الشئ عليهما مع انه تعالى قادر على ايجاده بدونهما كالنار ويبس الخشبة للاحراق ومراد الاشاعرة بكون القدرة علة او شرطا هو العادي وهكذا الحكم في كل ما يسمى علة او شرطا من المصنوعات واورد عليه بانه لا يبقى على مذهب الاشعري فرق بين العلة والشرط العاديين بل الكل شرط اذ لا مؤثر في الحقيقة عنده الا الحق سبحانه اجيب - وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي عبارة عن سلامة الاعضاء عن الآفات فيكون امرا عدميا فمن ادعى انها صفة وجودية فعليه البيان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه وزعم بعض المعتزلة انها عبارة عن بعض القادر فالقدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدور اي المادة المنفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير وبالجملة اي سواء كانت شرطا او علة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل اي قصد الحيوان اكتسابه بعد سلامة الاسباب والآلات من الاعضاء وما يحتاج اليه من القلم للكاتب والمنحت للنجار وقوله بعد ظرف للقصد وفيه اشارة الى رد من زعم ان هذه الاستطاعة هي السلامة فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر اراد دفع اشكال المعتزلة وهو انه لو لم يكن قبل الطاعة قدرة عليها لم يستحق تارك الواجب ذما وعقابا بل كان معذورا

وهذا اي كون تارك قصد الخير مضيع للقدرة عليه ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع اي لا يقصدون سمع الحق على وجه القبول فلا يخلق فيهم الاستطاعة على سمعه ولو قصدوه لخلقها فيهم فهم المضيعون لها ولو لم تفسر الآية بهذا المعنى الصحيح اما اولا فلان عدم استطاعة المكلف عذر له فانك اذا قلت الاصم لا يسمع فقيل انه لا يستطيع السمع كان ذلك بيانا للعذر واما ثانيا فلان

العدم ازلی خارج عن طاقتہم ثم اراد الشارح الاستدلال علی ان الاستطاعة مع الفعل فقال فاذا کانت
الاستطاعة عرضا وجب ان تکون مقارنة للفعل بالزمان وانما قال بالزمان
لانها سابقة بالزمان عند الاشاعرة ایضا لاسابقة علیه بالزمان کما زعم المعتزلة والا ای وان
کانت سابقة لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة علیه وہو محال لان القدرة اما علة او شرط
ولایوجد معلول ومشروط بدون العلة والشرط وزعم بعض المحققین انه دلیل الزامی لان وقوع الفعل
بلاقدرة العبد محال عند المعتزلة لا عند الاشاعرة اذلا تاثیر عندہم لقدرة العبد اصلا فوجودہا وعدمہا سواء
وفیہ نظر لان حاصل الدلیل ان القدرة مع الفعل عادة والا لزم وقوعه بلا قدرة وہو محال عادة وہذا
کاف ولاحاجة الی جعل الامتناع عقلیا حتی یجعل الدلیل الزامیا لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فلو کانت سابقة انعدمت وقت الفعل فان قیل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
فی امکان تجدد الامثال عقیب الزوال فیمکن ان تکون القدرة السابقة تنعدم وتتجدد مثلہا
فی کل آن کما ہو مذہب الاشعری فی سائر الاعراض فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة
قلنا انما ندعی لزوم ذلک ای وقوع الفعل بلا قدرة اذا کانت القدرة التی بہا الفعل ہے
القدرة السابقة ولاشک فی اللزوم ح لان القدرة السابقة قد انعدمت واما اذا جعلتموہا ای
القدرة التی بہا الفعل المثل المتجدد المقارن للفعل فقد اعترفتم بان القدرة بہا الفعل
لاتکون الامقارنة فثبت ان القدرة مع الفعل اما الامثال السابقة فوجودہا وعدمہا سواء بالنسبة
الی الفعل ثم ان ادعیتم انه لابد لہا ای لقدرة التی بہا الفعل من تجدد امثال سابقة حتی
لایمکن الفعل باول مایحدث من القدرة فعلیکم البیان ای الدلیل علی انه لابد من سبق الامثال
واورد علیه ان الدلیل لزوم تکلیف العاجز علی تقدیر عدم سبق الامثال لان التکلیف قبل الفعل ثابت
قبل الفعل مکلف باتیان الفعل فی المآل ولافی الحال واما یقال فی جواب السوال المذکور والقائل
صاحب الکفایة لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الی ان الفعل لا بتجدد الامثال علی تقدیر عدم بقاء الاعراض
واما باستقامة بقاء الاعراض کما ہو مذہب غیر الاشاعرة فان قالوا ای المعتزلة جز الوجاز وجود

٢٨١

الفعل بها فی الحالة الاولی وہو زمان حدوث اول الکلام علی تقریر التجدد واول زمان حدوث
القدرة المستمرة علی تقدیر بقاء الاعراض فقد ترکوا مذہبہم حیث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعہ ای بامتناع وجود الفعل فی الحالة الاولی مع جوازہ فی الحالة الثانیة لزم التحکم
ای التکلیف فی اثبات الحکم بلا دلیل والترجیح بلا مرجح لان القدرة بحالہا اذ لم تتغیر من زمان الی زمان
ولم یحدث فیہا معنی ای وصف یوجب الترجیح لاستحالة ذلک ای قیام المعانی علی الاعراض
لما تقرر عند الاشاعرة ان العرض لا یقوم بعرض فلم بکسر اللام صار الفعل بہا فی الحالة الثانیة واجبا
وفی الحالة الاولی ممتنعا ففیہ نظر جواب لقولنا اما یقال ووجہ النظر انہ یمکن للمعتزلة تصحیح کل من
شقی الترديد فذکر تصحیح الشق الاول بقولہ لان القائلین بکون الاستطاعة قبل الفعل لا یقولون
بامتناع المقارنة الزمانیة بحیث لا یکون القدرة مع الفعل اصلا بل یقولون بان القدرة
تکون سابقة ومقارنة ولا یقولون بان کل فعل یجب ان یکون بقدرة سابقة علیہ بالزمان
البتة حتی غایة لقولہ یجب یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونة بجمیع الشرائط
قید بہ لانہ اذا فات بعض الشرائط امتنع حدوث الفعل اجماعا ثم ذکر تصحیح الشق الثانی ومنع الترجیح بلا
مرجح بقولہ ولانہ یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالة الاولی لانتفاء شرط او وجود مانع ویجب
فی الحالة الثانیة لاتمام الشرائط فلا یلزم ترجیح بلا مرجح مع القدرة التی ہی صفة القادر فی الحالین علی
السواء فلا یلزم قیام العرض بالعرض لان الشرط والمانع لیسا من اوصاف القدرة ومن ہہنا ای من اجل انہ
یجب عند تمام الشرائط ویمتنع عند انتفاعہا ذہب بعضہم وہو الامام فخر الدین الرازی وہو مختار الشارح
فی التہذیب الی انہ ان ارید بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجمیع شرائط التاثیر فالحق انہا
مع الفعل والا فقبلہ فی شرح المواقف قال الامام القدرة تطلق علی مجرد القوة التی ہی مبدأ الافعال
المختلفة الحیوانیة وہی القوة المودعة فی العضلات المحرکات للاعضاء وہی قبل الفعل وقد تطلق علی
القوة المستجمعة لشرائط التاثیر وہی مع الفعل لان وجود المقدور لا یتخلف عن المؤثر التام ولعل الشیخ
الاشعری اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثیر والمعتزلة ارادوا مجرد القوة العضلیة فہذا وجہ
الجمع بین المذہبین انتہی کلامہ ملخصا ومفصلا وہذا التحقیق فی غایة الجودة وقد یورد علیہ ان الاشعری
لا یقول بتاثیر القدرة الحادثة واجیب بان معنی التاثیر ہو السبب العادی واما امتناع بقاء الاعراض

یرید دفع ما یرد علے قولہ والاقبلہ تبنی علی مقدمات صعبۃ البیان ای یصعب اثباتہا وتقریر الدلیل ان العرض لو بقی لقام البقاء بہ والبقاء عرض فیلزم قیام العرض بالعرض وہو محال وھی ثلثۃ احدیہا ان بقاء الشئ امر محقق ای موجود زائد علیہ ای بقاء الشئے عرض قائم بہ وہذا ممنوع لان بقاء الشئے عبارۃ عن وجودہ بالنسبۃ الی الزمان الثانی ولیس امرا زائدا علے وجودہ والثانیۃ انہ یمتنع قیام العرض بالعرض وہذا ممنوع ایضا لان القیام لیس ہو التحیز حتے یقال العرض لایتحیز بہ غیرہ بل القیام ہو الاختصاص الناعت والثالثۃ انہ یمتنع قیامہما ای قیام العرض وبقائہ معا بالمحل وہذا ممنوع لانا نقول السواد وبقائہ کلاہما قائمان بالجسم ولیس البقاء قائما بالسواد حتے یلزم قیام العرض بالعرض واعلم ان للشیخ واصحابہ دلیلا آخر علے ان القدرۃ مع الفعل قبل الفعل محال والا امکن وجود الفعل قبل الفعل وذا باطل بالضرورۃ ولاشک ان المحال لا قدرۃ علیہ ولما استدل القائلون بکون الاستطاعۃ قبل الفعل بان التکلیف حاصل قبل الفعل ضرورۃ ان الکافر مکلف بالایمان وتارک الصلوۃ مکلف بہا بعد دخول الوقت قبل اداء الصلوۃ فلو لم یکن الاستطاعۃ متحققۃ ح ای قبل الایمان والصلوۃ لزم تکلیف العاجز وھو باطل لقولہ تعالے لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا اشار الی الجواب بقولہ جوابا **وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ** یعنی لفظ الاستطاعۃ **عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ** وملخص الجواب ان الاستطاعۃ تطلق علے معنیین احدہما القدرۃ وہی مقارنۃ للفعل وثانیہما سلامۃ الاسباب وہی قبل الفعل والتکلیف واقع علے المعنے الثانی کما فی قولہ تعالے وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا فان قیل لانم وقوع ہذا الاسم علے السلامۃ اذ الاستطاعۃ صفۃ المکلف ولذا یقال مکلف مستطیع وسلامۃ الاسباب والآلات لیست صفۃ لہ ای للمکلف بل السلامۃ صفۃ الاسباب والآلات فکیف یصح تفسیرہا ای الاستطاعۃ بہا ای بالسلامۃ قلنا المراد بہا بسلامۃ الاسباب والآلات سلامۃ الاسباب والآلات لہ وبہذہ الاضافۃ تصیر السلامۃ صفۃ المکلف والمکلف کما یتصف بالاستطاعۃ یقال مستطیع یتصف بذلک ای بسلامۃ

الاسباب والآلات حيثيا هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه
بخلاف الاستطاعة وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ اى تتوقف عَلَىٰ هٰذِهِ الاِسْتِطَاعَة بذا من تتمة
الجواب التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول اى القدرة التى بها الفعل و
خلاصة الجواب ما افاده بقوله فان اريد بالعجز فى قولهم لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز
عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز بهذا المعنى بل المحال تكليف العاجز
بالمعنى الثانى وان اريد عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه اى لزوم تكليف العاجز
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل
اعترض عليه بان الفعل بدون حصولها محال فيلزم التكليف بالمحال وعورض بان الفعل معها واجب
الامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة والواجب غير مقدور لعدم التمكن من تركه فيلزم التكليف بغير
المقدور ايضا قال الشارح رح فى التلويح والتحقيق فى الجواب انه قبل مباشرة الفعل مكلف بايقاع
الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة لعدم علة التامة لا ينافى كونه مقدورا بمعنى صحة
تعلق قدرته وارادته وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى كون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به انتهى
ملخصا واجاب بعضهم بوجه آخر وهو بيان تكليف الكافر فى الحال انما هو بايقاع الايمان فى المآل ودفع بانه يلزم
ان لا يكون عاصيا بالكفر اما قبل الايمان فلعدم التكليف واما بعده فللامتثال واجاب بعضهم بوجه آخر وهو انه
يكفى فى التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة فى الجملة كايمان الكافر لا كخلق الجسم والصعود الى السماء
وقد يجاب عنه عن قولهم لو كان الاستطاعة مع الفعل لا قبله لزم تكليف العاجز بان القدرة صالحة
للضدين اى القدرة الواحدة يجوز صرفها الى الكفر والايمان وايضا الى الطاعة والمعصية عند ابى حنيفة رح
الامام الاعظم حتى قال ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان و
لا اختلاف الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة ومثله بوضع الجبهة
على الارض فانه حقيقة واحدة فاذا صرف الى الصنم كان معصية فالكافر حال كفره قادر على الايمان
المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان المكلف به فاستحق
الذم والعقاب فحاصل الجواب ان الكافر حال كفره ليس بعاجز عن الايمان لان القدرة التى صرفها
الى الكفر صالحة لان يصرفها الى الايمان ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل

فهذا الجواب وان كان دافعا الدليل الخصم لكنه تسليم لمدعاه لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فوجب الاستطاعة قبل الفعل فان اجيب عن لزوم التسليم بان المراد اي مراد المجيب ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما اي القدرة يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين اي حاصل جواب بعض الحنفية عن استدلال المعتزلة ان القدرة المطلقة متقدمة والمخصوصة بفعل او ترك مقارنة فمناط التكليف هي الاولى فلا يلزم تكليف العاجز ومرادهم من قولنا الاستطاعة مع الفعل هي الثانية لا المطلقة فلا يلزم تسليم كلام الخصم قلنا هذا اي كون القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا معه ومن حيث تعلقها بالترك لا تكون الا معه مما لا يتصور فيه نزاع من الخصم لان القدرة من حيث هي مقارنة لا تكون الا مقارنة بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولك المقارن مقارن واورد على اوله واما نفس القدرة اولا بانه يخالف ما عليه من الاشاعرة من انه لا قدرة قبل الفعل اصلا وثانيا بانه ليس في العبد قدرتان مطلقة ومتعلقة واستدل المعتزلة على ان الاستطاعة قبل الفعل بوجوه آخر احدها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها ان يحتاج اليها الفعل في خروجه من العدم وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني الفعل عنها لانه صار موجودا فلا يحتاج الى ما يخرجه من العدم للزوم ايجاد الموجود واجيب بان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بهذا الايجاد وثانيها لو لم تكن الا مع الفعل لزم اما قدم العالم او حدوث القدرة الالهية اجيب بان الكلام في القدرة الحادثة اما القدرة الالهية فقديمة وتعلقها حادثة وهي مخالفة للماهية للقدرة الحادثة وقد يجاب بان الفعل في الازل لا يمكن فلا يتعلق به القدرة واورد عليه انه تسليم لتقدم القدرة وايضا لا نستحيل ايجاد زيد قبل وجوده بزمان متناه تلناه فيرد الاعتراض ثالثها لو جاز تعلق القدرة بالفعل حال وجوده لجاز حال بقائه وهو محال اجيب بعدم الاستحالة بل يبقى مقارا عليه واعلم ان في القدرة ابحاثا شتى نزيد ان نذكرها مجملة الاول اختلف المتكلمون في حقيقة القدرة والاشاعرة على انها صفة وجودية يحصل معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن معتمر المعتزلي هي سلامة الاعضاء عن الآفات فهي امر عدمي فمن ادعى انه صفة وجودية فعليه البيان واختار الامام في المحصل مذهبه وزعم بعض المعتزلة انها عبارة

عن بعض القادر فالقدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وقال بعضهم بعض المقدور اي لمادة المنفعلة وكلا القولين ظاهر الفساد سيما الاخير الثاني الممنوع عن الفعل كالمقيد هل هو قادر عليه فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل والمعتزلة نعم الضرورة الفارقة بين الزمن والمقيد في حصول الفعل عند ارتفاع القيد قلنا فكذلك الزمن عند ارتفاع الزمانة الثالث هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته فالاشاعرة لا اذ القدرة مع الفعل وابو هاشم المعتزلي نعم وقال الجبائي يجوز عند المانع وان لم يكن مانع جاز الخلو عن المقدور والمولد دون المباشر الرابع هل تتعلق القدرة الحادثة بما في غير محلها فالاشاعرة لا والمعتزلة نعم بالآلات كالقطع بالسيف الخامس الاشاعرة على ان العجز ضد القدرة فهو عرض موجود مستدلين بالفرق الضروري بين الزمن والمقيد ففي الزمن معنى موجود ليس في المقيد والمقيد خال من الضدين كالهواء عن السواد والبياض وقال ابو هاشم عدم الملكة واما التفرقة فلعدم القدرة في الزمن ووجودها في المقيد السادس قال الاشعري العجز كالقدرة انما يتعلق بالموجود ولا يسبق المعجوز عنه خلافا للمعتزلة فعلى الاول يكون الزمن عاجزا عن القعود الموجود لاضطراره اليه لا عن القيام المعدوم لان التعلق بالمعدوم خيال محض لا يعبأ به السابع هل النوم ضد للقدرة فالمعتزلة وبعض الاشاعرة لا اذ الافعال المتقنة قد تصدر عن النائم ولكن لا علم له بها لمضادة النوم العلم وقال الاستاد نعم وهذه الافعال غير مقدورة للنائم بل هي محض خلق الله سبحانه بسم الله الرحمن الرحيم الكلام بالتكليف قال المصنف ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه بالضم اي طاقته اعلم ان ما لا يطاق ثلثة اقسام القسم الاول المحال لذاته كجعل الحادث قديما والقديم حديثا والجمع بين المتناقضين والجمهور على انه لا يجوز له التكليف به ولا يقع وادعى بعضهم الاتفاق عليه وهو محل بحث فان كثيرا من الاشعرية صرح بجوازه مستدلين بانه لا يقبح من الله شيء وان فعله لا يستدعي غرضا وعارضهم مانعوا الجواز بان الممتنع لذاته لا يمكن ان يتصور فالحكم الذي بجواز التكليف محال لانه فرع تصوره فاجاب المجوزون بانه لو تم لاستحال الحكم عليه بامتناع التكليف ايضا بل زعم بعض الاماجد منهم ان التكليف به واقع القسم الثاني ما يمكن في نفسه لكن لا يصدر من العبد في العادة كالطيران الى السماء وقلب الجبل ذهبا وخلق الجسم واختلف فيه فالجمهور على انه يجوز ولا يقع اما الجواز فلانه لا يقبح من الله شيء واما عدم الوقوع فبالاستقراء والمعتزلة على انه لا يجوز اصلا لانه ظلم القسم الثالث ما يمكن عادة من العبد ولكن قد سبق علم الله تعالى وارادته بانه لا يصدر

كايمان ابي جهل واجمع الكل على ان التكليف به واقع بل التحقيق ان لا يعد هذا القسم مما لا يطاق فهذا تحرير محل النزاع سواء كان ما كان في وسعه ممتنعا في نفسه كجمع الضدين وهو القسم الاول او ممكنا في نفسه كخلق الجسم وهو القسم الثاني واما ما يمتنع لا بنفسه بل بناء على ان الله تعالى علم خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصي وهو القسم الثالث فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر اليه وامتناعه بالنظر الى ان تخلف العلم الالهي محال لا يمنع امكانه في نفسه فنفي دعوى الاتفاق نظر اما اولا فلان الشارح قال في التلويح ان التكليف بالقسم الثاني غير واقع عند الجمهور خلافا للاشعري واما ثانيا فلان امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ذهبوا الى وقوع التكليف بما ليس في الوسع حتى القسم الاول واقوى ما استدلوا به ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به ومن جملة ما جاء به انه لا يؤمن فقد كلف في ان يصدق الشارع في انه لا يصدقه وهذا جمع بين النقيضين وهو ممتنع لذاته واجيب عن دليلهم بوجوه احدها ما اختاره البيضاوي في منهاجه وهو انا لا نسلم انه امر بالايمان بعد ما نزل انه لا يؤمن وفيه بحث لان العاقل مكلف ما دام حيا ثانيها ما اختاره الفاضل المراغب في شرحه وهو انا لا نسلم انه كان مامورا بجميع ما نزل وان تكذيب بعضه كفر ثالثها ما ذكره الشارح في التهذيب وهو انه انما كلف به تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه وانما امتنع لسابق العلم والاخبار وفيه انا لا نسلم انه كلف بمطلق الايمان بل بالايمان المشتمل على جمع النقيضين رابعها ما صوبه يعقوب البناني شارح التهذيب من ان الواجب على المكلف هو الايمان الاجمالي بان يعتقد ان جميع ما جاء به الشارع حق والمستلزم للمحال هو الملاحظة التفصيلية وفيه عندي ان صاحب الاجمالي اذا اطلع على امر مفصل وجب عليه الايمان به اللهم الا ان يدعى استحالة الاطلاع لاستلزامه جمع النقيضين خامسها ما اخترته وهو ان الشارع لم يصرح بان ابا جهل لا يؤمن بل انما ورد فيه آيات غير مصرحة باسمه كقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون واما سورة تبت يدا ابي لهب فانما يدل على دخوله النار وهو غير مخصوص بالكفار فاحفظ واشكر بقي ههنا بحث وهو ان بعض الاشعرية استدلوا على وقوع التكليف بالمحال بوجوه لا تساعد مطلوبهم وانما هي من القسم الثالث الذي لا نزاع في وقوع التكليف فاحدها ان الحق سبحانه كلف الكافر بالايمان مع سبق علمه بخلافه فهو تكليف بالمحال الثاني ان الاستطاعة محال الثالث انه لا تاثير لقدرة العبد بل الفعل مخلوق الله سبحانه ابتداء والفعل من غير القادر محال الرابع ان العلم والارادة القديمتين لا ان تعلقا بوجود الفعل فهو واجب والا بعدمه فممتنع

ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور واجيب عن الكل الزاماً بانها يستلزم ان يكون جميع التكليفات تكليفا بما لا يطاق ولا يكون مطلوبكم هو اثبات ذلك في بعض المكلفات فادلتكم تناقض مطلوبكم وتحقيقا ان ما ذكرتم لا يوجب كون الفعل غير مطابق لما مر في بحث خلق الافعال والاستطاعة هذا ثم نرجع الى الشرح فنقول زعم المدقق ان التكليف بالقسم الاول لا يجوز وفرع عليه ان مراد الشارح رح بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه هو القسم الثاني بدليل قوله فيما بعد وانما النزاع في الجواز لان القسم الاول ممنوع والثالث جائز اتفاقا ولا نزاع فيهما واقول الاحسن ان يراد بما ليس في الوسع القسم الاول والثاني فانه اقرب الى ما ذكرنا من التحقيق بناء على عدم الاعتداد بالقائلين بوقوعه لقلتهم اما توجيه كلام الشارح رح بعدم الاعتداد بمن قال بجواز تكليف المحال لذاته فبعيد فان القائلين به جم غفير والله سبحانه اعلم لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واعترض عليه بقصة الملائكة حين اراد الله سبحانه ان يظهر عليهم فضيلة آدم عليه السلام فعلم الله آدم الاسماء كلها ثم عرض الاشياء على الملئكة وقال انبئوني باسماء هؤلاء فاعترفوا بالعجز قال يا آدم انبئهم باسمائهم فاخبرهم آدم فاعترفوا بفضله وتقرير الاعتراض انهم كلفوا بالانباء مع انهم كانوا غير عالمين بالاسماء وهذا التكليف بما لا يطاق فاجاب بقوله والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز اي لاظهار عجزهم دون التكليف والفرق ان الآمر في التكليف راض بوقوع المامور به وفي التعجيز راض بعدم وقوعه وههنا اشكال آخر وهو ان الصحابة كلفوا بضبط الخطرات والوساوس فشق عليهم فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا نطيق هذا فامرهم بالدعاء فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فنزلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها فثبت ان التكليف بما لا يطاق قد وقع فاجاب بقوله وقوله تعالى حكاية تمييز او حال او مفعول مطلق من غير لفظه اي حكاية عن دعاء المؤمنين ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به عطف على الدعاء السابق وهو قوله لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ليس المراد بالتحميل التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اي الحوادث اليهم من القحط و

٢٨٩

٥ قوله باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي كنتم احقاء بالخلافة او ان لن يخلق الله خلقا اعلم منكم فان الملائكة قالوا ذلك بينهم ١٢ جامع البيان

المرض وغلبة العدو والتكاليف الشاقة التي نزلت على الامم السابقة كالتوبة بقتل النفس والتطهير بقطع الثوب وحاصل الجواب ان في تفسير الآية وجهين احدهما ماذكر السائل وثانيهما انهم سالوا الامان عن العوارض الثقيلة ونحن نختار التفسير الثاني وهذا غاية ماتكلفنا في تصحيح كلام الشارح ولكن الحق ان هذا الكلام ليس في محله فان الآية مما استدلوا بها على الجواز لا على الوقوع كما يظهر بمراجعة كتب الاصول والتفسير لان الدعاء يدل على جوازه لا على وقوعه وانما النزاع في الجواز اي هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي قالوا تكليف العاجز قبيح في نظر العقل والله سبحانه منزه عن القبائح والعقل عندهم قد يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه وقال الاشعرية لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع والمعلوم من بعض عباراتهم ان هذا الحكم مطلق وفصله المحققون منهم فقال الحسن والقبح لا يطلقان الا بثلثة معان الاول صفة الكمال والنقصان كالعلم والجهل ثانيها موافقة الغرض ومخالفته لحصول المطلوب ولا حصوله ثالثها تعلق الثواب والعقاب آجلا فالاولان قد يدركهما العقل اتفاقا بين الاشعرية والمعتزلة والثالث هو محل النزاع كذا في المواقف والتوضيح وغيرهما ولكن لا ينافي كثيرا واعلم ان الائمة الماتريدية وافقوا المعتزلة في عقلية الحسن والقبح كما في وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عند رؤية المعجزة وحرمة تكذيبه فانه لو توقف على الشرع لزم الدور والتسلسل وكحرمة الاشراك بالله ونسبته ما هو شنيع في نظر العقل الى الله سبحانه على من هو عارف بصفاته وكمالاته وبذلك ذهبوا الى ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مستدلين بانه لا يليق من الحكيم كما في توضيح الاصول وجوزه الاشعري قال الشارح رح في التكليف لم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال ولكن نسب اليه لاصلين احدهما انه قال لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء ثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه انتهى وزيفه المحققون بانه يلزم ان يكون جميع التكليفات الشرعية تكليفا بالمحال واقعا عند الاشعري وهذا مما لم يقل به احد وايضا الاصح قول الشارح ان عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة وجوزه الاشعري انتهى لانه لا يقبح من الله شيء هذا اصل عظيم عند الاشعري مستدلا بانه المالك فله التصرف في خلقه كما شاء

وقال الماتريدية والمعتزلة لا يجوز ان ينسب الى الله سبحانه ما يستقبحه العقل وهذا الخلاف متفرع على الخلاف
في عقليتهما الحسن وشرعيته فقال الماتريدية والمعتزلة صدور القبيح عن الله سبحانه قبيح عقلا فيجب تنزيهه و
قال الاشعري العقل لا يعرف الحسن والقبح وشنع صدر الشريعة في التوضيح على الاشعري في ذلك فقال
من علم انه غريق نعمة الله في كل لحظة ثم ينسب من الصفات والافعال اليه ما يعتقده في غاية القبح و
الشناعة فلم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد برهن على سخافة عقله واعوجاجه عصمنا الله
عن الغوية انتهى ملخصا وقال الشارح في التلويح معترضا على صدر الشريعة ان هذه العبارة
عند الاشعري كصرير باب او طنين ذباب وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
على نفي الجواز اي جواز التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم فان اللازم لو
كان محالا والملزوم ممكنا لجاز وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ينافي تحقق اللزوم لكنه لو وقع
التكليف بما لا يطاق لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة اي شيء غريب عن قبيل الاغلاط
والمغالطة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها اي
دفع هذه النكتة واكمل في اصطلاح النظار تعيين موضع الغلط من المغالطة وزعم بعض المحشين ان
الضمير عائد الى التقرير لانه مصدر يذكر ويؤنث انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من
فرض وقوعه محال لجواز ان يكون ممكنا في نفسه وممتنعا بالغير ومثلوه بالعقل الاول فانه ممكن في نفسه مع
انه ممتنع بالغير وهو الواجب تعالى لان تخلف المعلول عن العلة التامة محال وانما يجب ذلك اي
يجب عدم لزوم المحال من وقوع الممكن لو لم يعرض له لذلك الممكن الامتناع بالغير والا اي
وان عرض له الامتناع بالغير لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير لا بناء على امتناعه
في نفسه قيل كان تامة وبناء مفعول له الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
اي عدم العالم ممكن في نفسه لان العالم ليس واجب الوجود لذاته مع انه يلزم من فرض وقوعه اي
وقوع عدمه تخلف المعلول التخلف بازيس ماندن عن العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه

وجود المعلول وهو محال لانه يلزم ان يكون صدور المعلول عن العلة فى وقت دون وقت

ترجيحا بلا مرجح وهو باطل والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر

الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم المحال ١٢ بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى التوليد اعلم ان الاثر المرتب على فعل العبد كالقتل المرتب على رمى السهم يسمى مولدا وصدار

هذا الفعل يسمى توليدا وهو مخلوق الله سبحانه عندنا وللعبد عند جمهور المعتزلة قال المص وما يوجد

من الالم بيان ما الموصولة فى المضروب عقيب ضرب انسان ومن الانكسار فى الزجاج بالضم

بالفارسية شيشه عقيب كسر انسان قيد بذلك اى بالانسان مع ان حال التوليد فى افعال الحيوانات

كلها على السواء ليصلح المولد كالالم والانكسار محلا للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فى انه للعبد فيه

صنع ام لا يريد ان عادتهم جرت فى البحث عن مولدات فعل العبد لما ان بعض ادلة هذا المبحث

يخص فعل العبد كقول المعتزلة لو لم يصدر القتل عن العبد لم يؤخذ بالقصاص فى الدنيا والعذاب فى

العقبى ولم يكلف بالجهاد فلهذا قيد المص بالانسان ليكون على طبق كلامهم وما اشبههما اى

المذكورين الالم والانكسار كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى خبر المبتدء لما مر ان

الخالق هو الله تعالى وحده فى بحث خلق الافعال من قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى افمن

يخلق كمن لا يخلق وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى بلا واسطة وهذا مذهب الاشاعرة فالاحراق

ليس فعل النار ولا فعل الله سبحانه بواسطة بل هو فعله تعالى بلا واسطة ولكن جرت عادته باحداثه

عند مماسة النار ودليلهم المشهور عليه ان المصحح لكون الشئ مقدور الله سبحانه هو امكانه ومصحح كونه

موجدا هو قدرته فنسبة جميع الممكنات الى القادر سبحانه على السواء فتخصيص بعضها بالصدور عنه

بواسطة وبعضها بلا واسطة ترجيح بلا مرجح ومن اصح الدلائل عليه نصوص الخلق نحو خالق كل شئ اذ

المتبادر من الخلق هو الايجاد بلا واسطة وصرف النص عن الظاهر لا يجوز بلا ضرورة واورد على الشارح

ان الاستناد بلا واسطة لم يعلم مما مر اقول هو وان لم يصرح به فيما سبق لكن قد ذكر ما يفيده فى شرح

قوله لا يخرج من علمه وقدرته شئ وفى بحث خلق الافعال من الآيات والمعتزلة لما اسندوا بعض

الافعال الى غير الله تعالى الظاهر ان المراد الافعال مطلقا ويجوز ان يراد افعال العباد فيراد

بعض افعالهم ما صدر بالاختيار فان حركة المرتعش مستندة الى الله سبحانه باجماع الكل قالوا

ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر له اى فعله الآخر فهو بطريق المباشرة والا اى وان كان صادرا عنه بتوسط فعل فبطريق التوليد والفرق ان ما كان العبد قادرا على عدم حصوله فهو مباشر و ما لم يقدر على عدم حصوله بعد استعمال سببه فهو مولد ومعناه اى معنى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد و عندى ان هذا كلام ظاهرى والتدقيق ان فعل المباشر هو حركة العضلة اما حركة العضو فمن توليد كما لا يخفى على العارف بالتشريح فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا اى الالم والكسر قال بعضهم اى الفعل المباشر والمتولد مخلوقين لله تعالى بل للضارب والكاسر انتهى كلام المعتزلة و عندنا الكل بخلق الله تعالى واعلم ان للمعتزلة اختلافا فى المولدات فذهب النظام الى مذهب الاشاعرة مستدلا بان الرامى قد يموت ثم يصيب سهمه فيقتل فلو كان القتل من فعل الرامى لم يتحقق بعد موته وقال بعضهم المولدات فعل العبد لو كان معدوما وهو سفسطة وذهب ثمامة بن اشرس الى انها حوادث لا محدث لها وهو بديهى البطلان وزعم ضرار وحفص ان التولد ان كان فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله ايضا كالعلم الحاصل بالفكر وان كان فى غير محلها فما وقع على وفق اختياره فهو من فعله ايضا كالقطع وما لم يقع على وفقه فليس من فعله كالحركة فى الجسم المرمى واستدلوا على ان المولدات من العبد بوجوه الاول انا نجدها مختلفة باختلاف قدرة العبد كالالم من ضرب الرجل القوى والضعيف وحركة الحجر من دفع رجل قوى وضعيف الثانى لو كانت من فعل الحق سبحانه لجاز ان يحرك النملة جبلا عظيما وان لا يستطيع الرجل القوى حمل مثقال وذا سفسطة اجيب عنهما بان العادة الالٰهية جارية باحداثها على حسب قدرة الحيوان الثالث ورد التكليف امرا ونهيا بالمولد كالفعل المباشر فامر بقتل الكافر ونهى عن قتل المسلم فلولا انهما من فعله لم يصح هذا التكليف كما لا يصح بايجاد الجواهر اجيب بان التكليف بدواعى وجود الفعل كالقصد والاختيار ومزاولة الاسباب الرابع انها مستندة الى العبد حقيقة بلا تجوز نحو قتل زيد عمرا واجيب بانه امر عرفى وكلامنا فى الامر الحقيقى الخامس المدح والذم بالمولدات اجيب بانه قد يمدح ويذم بغير الفعل كالحسن والقبح وذلك للمحلية السادس ان دافع الحجر يجده يندفع بحسب قصده وارادته اجيب بانه للعادة الالٰهية وادعى بعض المعتزلة كابى الحسين الضرورة وانما يكذبه استدلال اخوانه من جمهور المعتزلة وَلَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيقِهِ اى المولد والاولى ان لا يقيد

بالتخليق. بل يقال لاصنع للعبد فيه حتى يكون المعنى ان العبد ليس خالقا له ولا كاسبا كما هو مذهب الاشاعرة اما التقييد بالتخليق فيوهم ان الاشاعرة انما ينكرون كونه مخلوقا للعبد لا كونه مكسوبا وهذا خلاف الحق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق فلاستحالته من العبد اذ لا خالق الا الله سبحانه اما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة اذ محل القدرة ذات الضارب والكاسر والضرب والكسر لا يقومان بها بل بالمضروب والمكسور فلو كسبهما القادر كان ذلك خلقا لا كسبا لما مر من الفرق بين الخلق والكسب وفيه بحث لانه يدل على عدم الكسب في المتولدات التي لا تقوم بمحل القدرة فقط والمطلوب نفي الكسب في كل متولد ولو كان قائما بمحل القدرة كالعلم بعد النظر اجيب بان الضرورة الوجدانية حاكمة بان حالنا بالنسبة الى القسمين على السواء في انه ليس شيء منهما مقدورا لنا ولهذا لا لعدم كونها مكسوبة لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الافعال الاختيارية اعترض عليه بان عدم القدرة على الترك قبل المباشرة الاسباب ممنوع وبعده مسلم لكن الفعل الاختياري ايضا كذلك فانه واجب بعد صرف الارادة والقدرة والجواب ظ

بسم الله الرحمن الرحيم۔ الكلام في الاجل قال المصنف والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر لموته الاجل يطلق على المدة وعلى آخرها وكلا المعنيين صحيح في كلام المصنف اى بانقضاء مدة حيوته او بحصول آخرها او في آخرها على ان الباء للظرفية والشارح حمله على الثاني على وفق قوله تعالى اذا جاء اجلهم ولانه اظهر واختلف في انه لو لم يقتل لعاش ام لا فذهب الاشاعرة الى انه يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت وذهب جمهور المعتزلة الى انه لو لم يقتل لعاش والا فلا يؤخذ قاتله اجيب بان الاخذ لكسبه المنهي عنه وذهب ابو الهذيل منهم الى انه لو لم يقتل لمات مستدلا بانه لو لم يمت كان القاتل قاطعا الاجل قدره الله سبحانه فيلزم غلبة العبد اجيب بان عدم القتل انما يتصور اذا لم يسبق العلم والتقدير بقتله فلا محال لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى هذا سهو الناسخ والصحيح ان يقال من ان القاتل قد قطع عليه الاجل الذي قدره الله تعالى فالقاتل عندهم يكون مغير التقدير الالهي ووقع في بعض النسخ من ان الله تعالى امد اجله والقاتل قطع عليه الاجل ولعله الاصل فاسقط الناسخ منه والامداد افزون ودراز كردن لنا ان الله قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد كما يتردد بين المعين كسبعين على تقدير القتل وعدمه اما اثبات الحكم فللنصوص القاطعة بان

٢٩٤

الكائنات مقدرة واما لنفي التردد فلانه علامة الجهل وبانه عطف على قوله باجال العباد وعلى قوله ان الله تعالى على وهم ان قوله لنا في قوة ان يقال استدللنا ومثله كثير وهذا دليل ثان مقتبس من الآية اذا جاء اجلهم قال الله تعالى لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اے لا يتاخرون عن الاجل ولا يتقدمون عليه وههنا بحثان البحث الاول ان الاستدلال غير صحيح لما روى عن ابن عباس رض والحسن رح ان المراد اجل العذاب المتاصل للامة العاصية كما جرى على عاد وثمود ولا يصح ان يراد وقت الموت لانه مقدر لكل واحد من الامة فللامة آجال لا اجل واحد اجيب بان كلا من التفسيرين مشهور اما الافراد فاما الارادة الجنسية واما لانه مضاف الى الجمع فكان كل الجمع جميعا فصح البحث الثاني ان الاستقدام غير معقول اذا جاء الاجل فلا معنى لنفيه اجيب بوجوه احدها للواحدي وهو ان العرب تستعمل جاء للمقارنة يقال جاء الشتاء اذا قرب ثانيها ان جملة لا يستقدمون مستانفة وفيه ان الاستيناف مع الواو غير ظاهر ثالثها انها عطف على مجموع الشرط والجزاء وجملة اخرى عطف مجموع القيد والمقيد رابعها ان المقصود المبالغة في انتفاء التاخير حتى انه مساو للتقديم في الاستحالة خامسها ان مجموع قوله لا يستاخرون ولا يستقدمون كناية عن انهم لا يستطيعون تغييره سادسها ما اختاره الشارح في شرح المقاصد وهو ان القيد اذا جعل جزء من المعطوف عليه لم يلزم ان يشاركه المعطوف فيه واورد عليه بان هذا صحيح ولكن في القيد المتاخر عن المعطوف عليه نحو جاء زيد يوم الجمعة وعمرو لا في المتقدم نحو يوم الجمعة جاء زيد وعمرو فالمشاركة فيه لازمة و اجيب بانا اذا اعتبرنا القيد متاخرا حصل المطلوب وان كان متقدما في اللفظ واحتجت المعتزلة اے بعضهم واما ابو الحسين واتباعه فقالوا المسئلة بديهية بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر فلو كان الاجل قطعيا لم يكن للزيادة معنى وعن ثوبان قال قال رسول

الله صلى الله عليه وسلم لا يرد القضاء الا الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر رواه الترمذي وابن حبان والحاكم في صحيحهما والبر الاحسان الى الوالدين وعن انس رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط في رزقه وينسأ له في اثره فليصل رحمه رواه البخاري والنساء التاخير والاثر الاجل وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما في الدنيا ولا عقابا في العقبى ولا دية في الخطاء ولا قصاصا في العمد اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه كسائر المولدات والجواب عن الاول اى الاحاديث ان الله تعالى كان يعلم من الازل انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم علما خاليا عن التردد انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة اورد عليه ان هذا اعتراف باجلين مقدرين كمذهب المعتزلة اجيب بانه ليس المعنى ان عمره اربعين سنة على تقدير وسبعين على تقدير بل المعنى انه قدر سبعين بلا تردد مع العلم بانه استحق ما فوق الاربعين منها بسبب الطاعة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله انه لولا هاتي الطاعة لما كانت تلك الزيادة فتسميتها بالزيادة مجاز واجيب بوجهين آخرين احدهما انها اخبار آحاد ولا تعارض القطعيات ثانيهما ان زيادة العمر هي كثرة الخير والبركة اعلم ان مسئلة تغير القضاء من مزال الاقدام والحق الذي دل عليه الادلة القطعية من العقلية والسمعية هو ان تقدير كل شئ قد سبق من غير ان يقع فيه تبدل قط والا لزم الجهل واعترض عليه بالظواهر والجواب المجمل عنها ان ما خالف الدليل العقلي القاطع فهو مردود او مأول والتفصيل فنقول احدها حديث زيادة العمر بالطاعة وان الدعاء يرد القضاء واجيب بما ذكر الشارح وملخصه ان السبب ايضا مقدر كالمسبب بلا تردد وشك اما الزيادة والرد فمجاز عن السببية

وہذا الجواب مستفاد من جناب النبوۃ صلی اللہ علیہ وسلم حین سئل ان الادویۃ والرقی ہل ترد قدر اللہ تعالی فقال ہی من قدر اللہ رواہ ط ثانیہا قولہ تعالی یمحوا اللہ ما یشاء ویثبت وعندہ ام الکتاب ذکر بعض المفسرین ان عند اللہ سبحانہ کتابین یمحو ہما ویثبت اما ام الکتاب فلا تتغیر و الجواب بان فی الآیۃ وجوہا آخر من التفسیر کقولہم ینسخ الاحکام ویثبتہا او یمحو ذنوب التائب ویثبت الحسنات او مکانہا او یمحو من صحائف اعمال العباد ما لا جزاء علیہ ویترک غیرہا او یہلک قوما دون قوم او یعدم ما یشاء ویوجد ویبقی ما یشاء ان قلت جاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تفسیر ہذہ الآیۃ قال یمحو من الرزق ویزید فیہ ویمحو من الاجل ویزید فیہ رواہ ابن مردویہ قلت خبر واحد ولو سلم فماول بانہ یقطع الرزق والعمر مع توفر اسبابہما الظاہرۃ من الکسب وصحۃ المزاج ویکثرہما مع فقد الاسباب الظاہرۃ کعدم الکسب وکثرۃ الاسباب القاتلۃ ثالثہا قولہ علیہ الصلوۃ والسلام ان القوم لیبعث اللہ علیہم العذاب حتما مقضیا فیقرء صبی من صبیانہم الحمد للہ رب العالمین فیرفع عنہم العذاب اربعین سنۃ الجواب انہ موضوع وفی سندہ واضعان کما ذکرہ السیوطی ولا یغرنک وقوعہ فی الکشاف والبیضاوی ففیہما احادیث کثیرۃ موضوعۃ باجماع المحدثین ولو سلم فمعناہ توفر اسباب العذاب علیہم وللناس فی ہذا المقام خرافات منہا قولہم القضاء قسمان مبرم لا یتغیر ومعلق یتغیر والبلاء والدعاء انما ینفع فی الثانی والحق ان کل مبرم فی الحقیقۃ محفوظ عن التبدل والا انقلب علمہ تعالی جہلا تعالی عنہ ومنہا قول بعض شراح البیضاوی وان القضاء المبرم ایضا یتغیر مستدلا بحدیث رفع العذاب الحتم المقضی بقراءۃ الصبی وقد عرفت انہ موضوع ومنہا قول بعض الصوفیۃ انہ لم یتصرف فی المبرم احد الا الشیخ عبد القادر جیلانی قدس سرہ العزیز

ومنها ما يقال ان بعض المشائخ سئل الدعاء فقال رضي الله علي خلافه في القضاء الالهي ولكني اسأل الله تعالى فسأل فاستجيب له الى غير ذلك من الاباطيل فاحفظ هذا التحقيق ولعلك تجد في سدرة المنتهى البسط منها والجواب عن الثاني اي عن ذم القاتل وعذابه ان وجوب العقاب والضمان اي الدية على القاتل وكذا القصاص والذم وانما اكتفى بالاولين على سبيل التمثيل او ادراج الذم والقصاص في العقاب تعبدي التعبد هو اطاعة العبد امر سيده اي اطاعة للعبد الحق سبحانه لارتكابه المنهي عنه وهو مباشرة اسباب القتل وكسبه الفعل كالضرب بالسيف الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جري العادة وههنا بحث وهو ان التعبد جواب مستقل وحجته قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاخذ بالكسب جواب آخر وجعل الثاني دليلا على الاول لا يحسن ولا يبعد ان النساخ اسقطوا كلمة الترديد ويمكن ان يجاب بانه ليس تعبديا محضا خارجا عن مقتضى العقل ولا عقليا محضا فلذا جمعهما فان القتل اي ضربه بالسيف فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا اي هو مكسوبه وان لم يكن مخلوقه فيجوز المؤاخذة به لما يؤاخذ بسائر الذنوب المكسوبة وههنا اختلاف آخر بين الاشاعرة والمعتزلة وهو ان الاشاعرة على ان موت المقتول مخلوق الله سبحانه والمعتزلة على انه مخلوق العبد لانه متولد من فعله فرد عليهم بقوله والموت عرض قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وانما ذكر قيامه بالميت تنبيها على انه غير مكسوب العبد لما سبق ان الكسب لا يتعلق بما ليس قائما بالقادر اما الدليل على نفي الخلق فاوضح من الشمس اذ لا خالق الا الحق سبحانه ثم اعترض الشارح على المشائخ والمعتزلة معا وقال ومبنى هذا الاختلاف اي كون الموت عرضا مخلوقا للحق سبحانه او مخلوقا للعبد على ان الموت وجودي اي امر موجود هو لا على انه كيفية مضادة للحيوة لان المعدوم لا يكون مخلوقا بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون من المتكلمين على انه عدمي وهو مختار الاشاعرة المتاخرين كالقاضي البيضاوي وصاحب المواقف والشارح رح فالتقابل بين الحيوة والموت عندهم تقابل العدم والملكة فهو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقال بعضهم زوال الحيوة عن الحي ورجحه الشارح رحمه الله والسيد السند رحمه الله تعالى وعندي ان الاول احسن لان النطفة على الثاني لا تكون حية وفي القرآن كنتم امواتا فاحياكم تعالى نعم المطابق للعرف العام هو الثاني وقال بعضهم عدم الحيوة

يشمل الجمادات ويكون التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى خلق الموت جواب عن الآية والعدمي مقدر كالموجود وان منع قلنا قدره معناه قدر اسبابه وههنا ابحاث غريبة البحث الاول وهو ان بعض الفقراء ذهب الى ان الموت جسم - البحث الثاني احتج بعض المنكرين على ان موت المقتول من فعل القاتل بانه يقتل في الحروب الوف كثيرة ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجمع العظيم من البشر دفعة بلا قتل من المحالات العادية ودفع بان الضرورة غير مسموعة ومثله يقع في الوباء والطاعون وما صف بعضهم فقال الموت في قتل واحد واثنين وما يقرب من ذلك من فعل الحق سبحانه وفي الجمع الكثير من فعل العبد لانه خارق للعادة وخرق العادة لا يكون الا المعجزة وهذا في زمن الانبياء خاصة ولو وقع بدون الاعجاز لبطل دلالة المعجزات وهذه التفرقة في غاية السخافة لانا نجد نسبة القاتل الى المقتول في الحالين على السواء والخوارق قد تقع بدون الاعجاز كالاستدراج والكرامة والنبي تميز بالتحدي ودعوى النبوة **وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ** اي الوقت الذي قدره الله لموت العبد واحد وهذا باتفاق الاشاعرة وجمهور المعتزلة الا انا لا نجوز الموت الا فيه وهم يجوزون وقوع الموت قبله كما في المقتول لا كما زعم الكعبي احد المعتزلة وهو ابو القاسم البلخي كما في شرح المقاصد ان للمقتول اجلين قدرهما الله سبحانه احدهما القتل وثانيهما الموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت والمقتول عنده ليس بميت زعما منه ان الموت من فعل الله تعالى والقتل فعل العبد ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعيا وهو في الانسان مائة وعشرون سنة وسمي به لانه مقتضى الطبيعة الانسانية هو وقت موته بتحلل رطوبته اي بسببه والهاء وانطفاء حرارته الانطفاء رفرومردن آتش الغريزيتين اي المخلوقتين من اصل الفطرة ويقابله الحرارة والرطوبة الغريبيتان العارضتان المولدتان للامراض والمراد التحلل والانطفاء بلا آفة واجالا اخترامية اي قاطعة للحيوة والاخترام القطع بحسب الآفات كالهدم والغرق والقتل والامراض اعلم ان الرطوبة الغريزية هي رطوبة الدم الصالح ومعدنها البطن الايمن من القلب ويأتيها المدد من الكبد كل لحظة والحرارة الغريزية معدنها البطن الايسر من القلب وينصب الدم الصالح من البطن الايمن الى الايسر كل ساعة ويصير بعمل الحرارة الغريزية بخارا لطيفا يسميه الاطباء بالروح الحيواني المتحرك في الشرائين

فالرطوبة كالزيت والحرارة كنار الفتيلة وهي السبب القريب للحيوة فاذا كثرت كان البدن قويا فاذا اقل تولدها في البدن عرض الضعف واذا انصرمت جاء الموت ثم انصرامها قد يكون للامراض والعوارض وهو الموت الاختراعي كانطفاء السراج بالريح وقد يكون لضعف القوى بالهرم لما تقرر ان القوى الجسمانية تؤل الى الانحلال بعد المدة وذلك بوجهين احدهما ان البدن مركب من العناصر الاربعة المتخالفة الامزجة وثانيهما ان الحركات دائمة على البدن وهي محللة للتركيب و مجففة للرطوبات وهو الموت الطبعي كانطفاء السراج بانتهاء الزيت واشتهر فيهم انه على رأس مائة وعشرين سنة ولا دليل لهم الا الاستقراء الناقص واورد عليهم قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فاجابوا بان سنواتهم اقل ايامًا من سنواتنا وهذا تكلف والظاهر ان لا قدمين اراد وا ان مائة وعشرين هو اقصى العمر في الغالب ولم يقصدوا التحديد وعندنا في هذا المقام تحقيق وهو انه قد عرف بالتجارب الطبية ان الرطوبة والحرارة الغريزيتين من الاسباب العادية للحيوة وانهما لا تزالان تنقصان بعد سن الشباب وان لا كثر انصرامها في حول الثمانين الى مائة وعشرين على حسب ضعف التركيب وقوته وهذا في معظم المعمورة وفي هذه الامة مع جواز ان تختلف البلاد والازمنة في طول الاعمار وقصرها وهذا لا يخالف شيئا من اصول الشرع كقولك هذا الزيت يصلح ان يوقد ثلث ليال وانما ابطل الشارح قول الفلاسفة لانهم يزعمون انه اذا لم يعرض الآفات استحال الموت قبل مائة وعشرين وتستحيل الحيوة بعدها وهذا يصادم الاصل الشرعي لان الفاعل المختار يصح له ان يفعل ما شاء بلا سبب وبمثل هذا التحقيق يندفع كثير من التشويشات

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الرزق هو بالكسر النصيب مصدر بمعنى عطاء النصيب ولذا قالوا

فی قوله تعالیٰ رزقناه رزقاً حسنا انه مفعول به او مفعول مطلق ہکذا اختاره البیضاوی مستدلا
بقوله تعالیٰ وتجعلون رزقکم انکم تکذبون ای تجعلون نصیبکم من القرآن التکذیب وفیه نظر لان
الصحیح فی معناه ومعنا وتجعلون شکر رزقکم کما ہو الماثور وقال العلامة اکمل الدین بن محمد فی
شرح الکشاف صلٰه مصدر بمعنی الاخراج وشاع فی اللغة اولا علی اخراج حظ لآخر حتی ینتفع به ثم شاع
لغة وشرعا علی اعطاه الله تعالیٰ الحیوان ما ینتفع وعلی ما اعطاه الله کاطلاق الخلق علی المخلوق
قال المصنف وَالْحَلَالُ رِزْقٌ وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لان الرزق اسم لما یسوقه الله تعالیٰ ای یرسله
ویبلغه الی الحیوان فیاکله ویشربه وانما سکت عنه لظهوره بالمقایسة ولان الاکل قد یطلق
بحیث یشتمله وہذا التعریف ماخوذ من المواقف و اورد علیه قوله تعالیٰ ومما رزقنٰهم ینفقون اذ لا ماکول
یستحیل ان ینفق ویجاب بان المنفق یسمی رزقا مجازا وذلک قد یکون حلالا وقد یکون حراما
قیل لم یذکر المکروه لانه فی حکم الحرام قلت لا حاجة لانه لیس بصدد الحصر وهذا التعریف اولیٰ
من تفسیره ای الرزق وعدل عن لفظ التعریف لانه انسب بالتعریفات اللفظیة ولانه
تفسیر لما وقع من لفظ الرزق فی الآیات بما یتغذی به الحیوان ماکولا او مشروبا لخلوه عن
الاضافة ای اضافة الرزق الی الله تعالیٰ مع انه ای الاضافة معتبر فی مفهوم الرزق و
ذلک لان سبب النزاع فی المسئلة ہو ان الله سبحانه اضاف الرزق الی نفسه نحو ان الله ہو الرزاق
فزعم المعتزلة ان الحرام لو کان رزقا لکان مما ساقه الله الی العبد واللازم لانه یلزم نسبة سوق
الحرام الی الله سبحانه وہو قبیح ولانه یلزم ان یکون آکل الحرام معذورا قلنا لا قبیح منه شیٔ والآکل
یوخذ بالکسب فظهر انه لو لم ینسب الرزق الی الحق سبحانه لم یکن نزاع بین الفریقین لان الحرام مما
یتغذی به فهو رزق بهذا المعنیٰ عند المعتزلة ایضا وانما اکتفی بالاولویة لان الاضافة معلومة من الخارج
فلا ضرورة فی ادخالها التعریف وعلم ان للاشاعرة فی تفسیر الرزق اقوالا والذی ذکره الشارح

هو الملائم لكلام المصنف فيما بعد فاحدها انه كل ما انتفع به حي سواء كانت بالتغذي او غيره قال السيد السند هو مذهب الاشاعرة وقال الآمدي هو المعتمد خلافا لمن خصه بالتغذي واورد عليه اولا بانه يلزم ان يكون العارية رزقا وثانيا ان يجوز ان ياكل شخص رزق غيره لجواز ان ينتفع احدهما باللبن نطولا والآخر شربا واجيب بالتزامه لقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون لكن لا يلائم قول المصنف الثاني ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فهو مختار الشارح في التهذيب وهو كالاول وافضل منه لاشتماله على الاضافة الثالث انه شيء خصه الله تعالى بالحيوان ومكنه من الانتفاع به وهو مختار البيضاوي وهو اعم من الاول لعدم اشتراط الانتفاع بالفعل ويرد عليه ان ماكول الدواب رزق ولا تخصيص وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك اي المجعول ملكا والجاعل هو الله تعالى فالتفسير مشتمل على الاضافة ياكله المالك اورد عليه اولا المغصوب والمسروق اذا اكلهما من يملك شيئا آخر ودفعه ظاهر بان المراد مالك الماكول وثانيا خمر المسلم وخنزيره عند من يجعلهم مخاطبا بالفروع واجيب بوجوه احدها ان المراد بالمملوك المجعول ملكا بالاذن الشرعي ثانيها ان المعتزلة لا يسمون الحرام ملكا ثالثها ان المراد هو الملك من حيث الاكل والخمر والخنزير ليسا مملوكين من حيث الاكل وتارة بما لا يمنع في الشرع من الانتفاع به وذلك اي ما لا يمنع اوكلها لا يكون الا حلالا ان قلت يخرج مال المحجور قلت هو ممنوع من اضاعته لا من الانتفاع به وتصرفه فيه ليس انتفاعا بل اضاعة ان قلت يدخل المباحات كحطب الصحراء مع انها لا تسمى رزقا واجيب بتخصيص الانتفاع بالاكل ويرد عليه سمك البحر لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا ملك لها مع ان كون الدواب غير مرزوقين باطل لغة وعرفا وشرعا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزم على الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره ولم ياكل الحلال اصلا وهذا في الطفل بان يرضع الشاة المغصوبة لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا واللازم باطل لوجهين احدهما اجماع السلف قبل ظهور المعتزلة وهذا الوجه في المواقف وشرحه ثانيهما قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لان وقوع النكرة بعد النفي من الاستغراقية يفيد عموم الحكم لكل دابة وهذا الوجه في شرح المقاصد واجيب هذا الوجه بوجوه الاول انه تساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عن كسبها فيستند فعلا الارادة عن التعبير الثاني قلت مدفوع بصبي غذي بالحرام ولم يبلغ حد الكسب الثالي

انا لا يتصور حيوانا لم يرزقه الله تعالى سبحانه اصلا فان الجنين يتغذى فى الرحم بالدم وهو حلال عليه
لان الرزق كل ما ينتفع به فكونه متمكنا فى الرحم رزق له لغة وعرفا وشرعا الثالث انه منقوض بمن مات و
لم يأكل حلالا ولا حراما فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان بعض المحققين كالامام الرازى وغيره قرروا الكلام
على وجه لا يندفع بهذه الاجوبة وهو انه لو لم يكن الحرام رزقا كان المتغذى بالحرام المحض فى مدة لا
يمكن البقاء فيها بدون الغذاء كشهرين مثلا مرزوقا بالماكول والتالى باطل لان قوله تعالى
وما من دابة الا على الله رزقها يدل على انه تعالى متكفل لحصول جميع ما يعيش به الحيوان
من الماكول وغيره ومبنى هذا الاختلاف اى ان الحرام رزق عندنا لا عند المعتزلة على ان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رازق الا الله وحده قيل من عطف اللازم
على الملزوم وعندى انه عطف تفسيرى لانه شائع مشهور بخلاف الاول وعلى ان العبد
يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وعلى ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لى منسوبا
اليه لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب فهذه مقدمات ثلث الاولى ان الرزق
مضاف الى الله تعالى فقط الثانية ان كل الحرام معذب الثالثة ان كل ما يضاف الى الله
سبحانه فلا عذاب عليه وانكرها الاشاعرة ولذا خصها بالجواب فقال والجواب ان ذلك لسوء
مباشرة اسبابه باختياره اى الذم والعقاب على الحرام انما هو لان العبد كسبه بالاسباب الممنوعة
فهو من هذه الحيثية قبيح وان ساقه الله تعالى وبالجملة ما لسوق حسن والمسوق قبيح لما تقرر
من ان ارادة الله تعالى كفر الكافر حسنة والمراد قبيح ومن الادلة الواضحة على ان الحرام رزق
حديث صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى
فاذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة كذبت
اى عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله
لك من حلاله رواه ابن ماجه وَكُلٌّ يَسْتَوْفِى اى يتمم رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا
فاذا مات لم يبق من رزقه شئ لحصول التغذى بهما جميعا تعين لكون الحرام رزقا وَلَا
يُتَصَوَّرُ اى لا يمكن اَنْ لَّا يَأْكُلَ رِزْقَهٗ اَوْ يَأْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لان ما قدره الله تعالى

٣٠٣

غذاء للشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره والا لزم الجهل والعجز تعالى عن ذلك وهذا وجه
والانتفاع بالغير واما بمعنى الملك فلا يمتنع لے اذا فسر الرزق بالملك كما هو راى المعتزلة فلا يمتنع
ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه والحق عندي ان الرزق مستعمل بكل من تفسيري
الاشاعرة والمعتزلة ومن الشائع قوله تعالى ومما رزقنهم ينفقون والحمل على مجاز المشارفة مما لا
ضرورة اليه بقي ههنا بحث السعر ولم يذكره المص وهو والسعر بالكسر تقدير قيمة الشئ طعاما
او غيره فان قل القيمة فهو رخص وان كثر فهو غلاء وهو عند بعض المعتزلة فعل العبد بالمباشرة
لانه اتفاق المتبايعين على ثمن مخصوص وقال بعضهم من فعل العبد بالتوليد لان الغلاء من الامساك
والرخص من تركه وقال الاشاعرة هو فعل الله تعالى وان كان له في الظاهر اسباب واقعة
باختياره لعباده وعن ظ

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الهداية والاضلال اعلم ان الله سبحانه وصف نفسه
بالهداية في كثير من الآيات كقوله تعالى ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واختلف
في تفسيرهما فقال الاشاعرة الهداية خلق الطاعة في العبد والاضلال خلق المعصية فيه بناءً
على اصلهم من استناد خلق الكل الى الله تعالى وخالفهم المعتزلة زاعمين ان خلق الطاعة ينافي
استحقاق الثواب وخلق المعصية ينافي استحقاق العقاب وايضا هو قبيح وفسروا الهداية ببيان
طريق الصواب والاضلال بوجدانه العبد ضالا الى غير ذلك من التاويلات الباردة قال
المص والله تعالى يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ بمعنى خلق الضلالة والاهتداء عند
الاشاعرة لانه الخالق وحده فتكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى طاعة او معصية وفي التقييد
لے تقييد الاضلال والهداية بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق كما زعمت

المعتزلة لانه لم سبحانه الطريق عام فی حق الكل من الضالین والمهتدین فیکون التیه ضائعا وقد اشار الحق سبحانه بقوله تعالى والله یدعوا الى دار السلام ویهدی من یشاء الى صراط مستقیم الى ان البیان عام والهدایة خاصة ولا الاضلال ای اشارة انه لیس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسمیته ضالا اولت المعتزلة الاضلال بوجوه احدها ان همزة الافعال قد تکون للوجدان المفعول على صفة کقول بعض العرب حاربناکم فما اجبناکم وسالناکم فما ابخلناکم ای ما وجدناکم على صفة الجبن والبخل بمعنى قوله یضل من یشاء یجده على صفة الضلالة فلا یلزم ان یکون الضلالة مخلوقة تعالى ثانیها ان معناه تسمیة العبد ضالا کما فی قوله تعالى وجعلوا الملائکة هم عباد الرحمن اناثا ای سموهم اناثا للقطع بانه لا قدرة لهم على جعل الحقیقی وهذا التاویل لقدماء المعتزلة قد دفعهما الشارح بقوله اذ لا معنى لتعلیق ذلک ای الوجدان والتسمیة بمشیة الله تعالى اما الوجدان فهو العلم والحق سبحانه عالم بکل شیء شاء ذلک ولم یشاء واما التسمیة فهنا نظرا لهنا مما یصح تعلیقه بالمشیة ویمکن الجواب بان قولک یسمی الله من یشاء بالضلال یفید ان التسمیة موکولة الى محض مشیة من غیر نظر الى وصف المسمی فیجوز ان یسمی العبد الصالح ضالا و ذلک باطل وقد یوجه بان التسمیة موقوفة على اختیار العبد الضلال فهی مقیدة بمشیة العبد لا بمشیة الحق سبحانه ثالثها ان الاضلال کنایة عن منع الالطاف الجاذبة الى الخیر واورد علیهم ان المنع بخل فلا یجوز على اصلکم فاجابوا بانه علم ان الالطاف الجاذبة لا تنفع فیهم ویرد بانه یلزم غلبة ارادتهم على ارادة الحق سبحانه رابعها ان الاضلال هو التعذیب والاهلاک ویدفعه انه یلزم على اصلکم ان لا یخلق الشیطان لانکم لا تجوزون ان یخلق الله تعالى الصلاح مکلف واحد فکیف یجوز ان یخلق من ضل اکثر الخلق ثم اعترض على الاشاعرة بانه لو کان الهدایة خلق الطاعة لما نسب

الاضلال خلق المعصية لم ينسب الى الشيطان فاجاب بقوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي صلى الله
عليه وسلم مجازا بطريق التسبيب فان من اقسام المجاز نسبة الفعل الى السبب كقوله تعالى اذا تليت
عليهم آياته زادتهم ايمانا نسبت الزيادة الى الآيات مع انها فعل الله سبحانه لان الآيات سببها
كما يسند الى القرآن هدى للمتقين وقوله ان هذا القرآن يهدي وقد يسند الاضلال الى الشيطان
مجازا لانه سبب بايقاع الوسوسة كما اسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية ابراهيم رب انهن
اضللن كثيرا من الناس والملخص ان الاسناد الى القرآن والاصنام مجاز باجماع الطرفين
لان حقيقة الهداية والاضلال لا يتصور الا من فاعل مختار فكذا الاسناد الى الرسول و
الشيطان يكون مجازا ولما كان المنقول عن كل من الاشاعرة والمعتزلة في تفسير الهداية
اقوالا مختلفة اراد تفصيلها بقوله ثم المذكور في كلام المشائخ من الاشاعرة ان الهداية عندنا
خلق الاهتداء الى الطاعة وهذا التفسير هو المختار واورد عليه نحو قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لو كان الهداية لم يتخلف الاهتداء عنها وقوله ومثل هداه
الله تعالى فلم يهتد مجاز عن الدعوة والدلالة الى الاهتداء وهذا مجاز مرسل من باب اطلاق
المسبب وارادة السبب لان الدلالة والدعوة من اسباب الهداية ومن هذا المجاز قوله تعالى
ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا ينبت منه الحب قيل وقوله وقد انزلنا عليكم لباسا اي
مطرا ينبت منه القطن واجيب بوجه آخر وهو انه يحتمل ان ثمود آمنوا ثم ارتدوا وفيه انهم لم يؤمنوا
قط كما يدل عليه قصتهم المذكورة في القرآن في مواضع وعند المعتزلة الهداية بيان طريق
الصواب لا خلق الطاعة لان العبد خالق لافعاله عندهم وهو باطل لقوله تعالى انك يا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وذلك لانه
صلى الله عليه وسلم بين الطريق لكل واحد فلا يصح النفي لو كان الهداية بيان الطريق
واجيب بانه كقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى اي انك لا تبين الطريق
في الحقيقة ولكن الله يبين حيث ايدك بالمعجزات ورد اولا بانه لا وجه في التخصيص بمن
احببت ورد بان ذلك من سبب النزول وثانيا بانه لا يلائم المشية في قوله تعالى و
لكن الله يهدي من يشاء والآية نزلت في ابي طالب

كان عم النبي صلى الله عليه وسلم وموجب اسلامه وكان ابو طالب يربيه في صغره ويحفظه عن اذى قريش بعد النبوة وله قصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم وفي الاعتراف بنبوته لكن لم يوجد منه الاذعان والتسليم وترك ملة الكفر وكان يقول انك يا ابن اخي صادق ولكن اخترت النار على العار كذا ذكره غير واحد من المفسرين والمورخين ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون رواه البيهقي في شعب الايمان بهذا اللفظ عن عبد الله بن عبيد كذا ذكره القاري الهروي مع انه تعالى او صلى الله عليه وسلم بين لهم طريق الثواب ودعاهم الى الاهتداء فلو كان الهداية بيان الطريق لم يكن للدعاء معنى لان الدعاء انما هو لطلب ما لم يحصل وكذا الاستدلال بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم واورد عليه انه مصروف عن الظاهر عند اهل السنة ايضا اذ الاهتداء مخلوق فيهم ولا معنى لطلب حاصله فلا بد من تاويله بطلب الزيادة او التثبيت وليس هذا التاويل اولى من تاويل المعتزلة اياه بطلب زيادة البيان وعندنا فيه نظر لان البيان انما هو ليفيد العلم واذا حصل العلم فليس في زيادة البيان كثير فائدة اما خلق الطاعة فهو مطلوب في كل ساعة ثم اعلم ان ما ذكر تفسير بعض الاشاعرة وبعض المعتزلة وهذا البحث مذكور في كتب الكلام وللبعض من الفريقين تفسير آخر مشهور مخالف للاول والبحث فيه مذكور في كتب التفسير عند قوله تعالى هدى للمتقين فاشار اليه بقوله والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب بارادة والايصال بالفعل والالم يكن بينه وبين المعنى الثاني فرق وهذا التفسير ملائم التفسير الاول للاشاعرة ان قلت هذا باطل على اصول المعتزلة لان الايصال

٣٠٧

بقدرة الحق سبحانه واختياره فينافي الثواب اجيب بان العبد عندهم يصل بقدرته واختياره و
ليس من الله سبحانه الا الدلالة حتى لو لم يدلهم الحق سبحانه لامكن لهم الوصول بعقولهم ولم يكن محالا و
ظهر به الفرق بين هذا التفسير للمعتزلة والتفسير الاول للاشاعرة لان الوصول عندهم بخلق الله سبحانه و
يستحيل بدونه واستدل صاحب الكشاف على صحة هذا التفسير بوجوه ثلثة الاول ان البلغاء يستعملون
الهداية في مقابلة الضلال كقوله تعالى وانا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وعدم الوصول الى
المطلوب معتبر في الضلالة فيجب ان يعتبر الوصول في الهدى ليصح التقابل واجاب عنه الامام بان
الهدى غير الاهتداء ومقابل الاول الاضلال والثاني الضلال ورد بوجهين احدهما انه لا فرق الا
باللزوم والتعدي واعتبار الوصول في اللازم يستلزم اعتباره في المتعدي وفي الاستلزام نظر ودفع
بانه لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا ان الاول انفعال والثاني فعل فالاستلزام
ظاهر ورده السيد السند بانه يرجع الى الوجه الثاني من الثلثة ثانيهما ان المقابل هو الضلال المبين لا
مطلق الضلال فيجوز ان يكون الضلال غير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخلا في الهدى اجيب
بان الكلام مسوق للتعريض على سبيل الانصاف لعل السامع يتلقاه بالقبول فيتفكر ويتنبه على ضلاله وهذا
لا يلائم ادخال الضلال في الهدى فعلم ان التوصيف للتنبيه على ان المخاطب في ضلال ظاهر لا للتقييد الوجه
الثاني ان الانسان يمدح بكونه مهديا كما يمدح بكونه مهتديا والمدلول لا يستحق المدح ما لم يصل بل لو لم يصل
لاستحق الذم واجيب اولا بان التمكن من الوصول الى المطلوب فضيلة يستحق المدح ولا ينافيه المذمة على عدم
الوصول كما ان العلم بلا عمل يذم مع ان العلم في نفسه فضيلة عظمى ودفع بانهم لا يفرقون في المدح بين مهدي
ومهتدي وبيان الطريق لا يستلزم مساواتهما وثانيا بان غير المنتفع من الهدى انما لا يسمى مهديا
لان الوسيلة اذا لم تفض الى المطلوب كانت كالمعدوم وهذا الجواب للامام ودفع تارة بان المجاز خلاف
الاصل وتارة بما ذكره البيضاوي انه لا يقال مهدي الا لمن اهتدى بالاستقراء فلو كان مجازا لزم وجود
مجاز لا حقيقة له وهو مستبعد ومنع بانه من غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ونظائره كثيرة الوجه الثالث
ان العرب تستعمل اهتدى مطاوع هدى يقال هديته فاهتدى كقولهم قطعته فانقطع فكما ان الانقطاع لازم
للقطع فكذا الاهتداء للهداية اجيب بوجوه احدها ان اللزوم في المطاوع لقولهم امرته فلم يأتمر وهذا الجواب
للامام ورد اولا بان حقيقة عرفية وهو بهذا المعنى ليس مطاوعا وثانيا بانه ورد حجة في اللغات بالشواذ و

ثالثا بان الاستلزام في المطاوعة قد لا يحصل اذا كان المفعول مختارا اللا يلزم سقوط اختياره وثانيها الا انا نسلم المطاوعة في هدى اهتدى لقولهم هداه فلم يهتد ورد بانه مجاز من عدم الوصول هذا ما اورده تشحيذا للخواطر اما الجزم بالحق في نحو هذه المسئلة فدونه خرط القتاد وعندنا الهداية هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل يستدل عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهذا التفسير هو التفسير الاول للمعتزلة او قريب منه ولذا احتج الفاضل الخيالي على رد تفسير الاول للمعتزلة بما احتج به صاحب الكشاف على صحة التفسير الثاني لهم وذا من العجائب بقي ههنا ابحاث الاول ان كلت ما السبب في اختلاف النقل عن الاشاعرة واجيب بان مرادهم من الاول المعنى الشرعي المستعمل في غالب استعمالات الشرع للهداية المنسوبة الى الحق تعالى ومن الثاني المعنى اللغوي والعرفي ثم لا يخفى ان الخلاف الاول كما هو مبني على مسئلة خلق الافعال واما الثاني فلغوي لا يدعوا اليه غرض شرعي بل مرجعه تتبع الاستعمالات ولا غرض للمتكلم في البحث عنه ولذا وافق بعض الاكابر فيه المعتزلة وعندي ان الاول منشأ الخلاف الثاني وهو من غلط الناظرين في الكشاف فان الزمخشري اختار الدلالة الموصلة واعترض عليه الامام الرازي في التفسير الكبير واختار الدلالة المطلقة نظرا الى استعمال العرب لا بناء على رعاية المذهب فزعم الناس ان الاول للمعتزلة والثاني للاشاعرة كما ان الزمخشري اختار ان لام الحمد لله للجنس واختار بعض المورخين انها للاستغراق فزعم المتاخرون ان كون اللام في الحمد للجنس مذهب المعتزلة وللاستغراق مذهب اهل السنة مع انه لا يتعلق بذلك شئ من المذاهب البحث الثاني قال بعض المحققين الظاهر من تتبع اللغة وموارد الهداية الدلالة على الطريق ودفع الهداية راه نمودن فهو حقيقة في هذا المعنى ومجاز في الدلالة الموصلة فهذا مختار الامام الرازي وقال صاحب الكشاف بالعكس وقال الزجاج والواحدي موضوع للقدر المشترك وهو البيان ولا يخفى عليك انه لا باس على من يعتقد احد هذه الاقوال وان البحث في ترجيح بعضها على بعض في هذا الفن خروج عن القانون الا استطرادا وان دعوى التجوز من هذا لا تتم المستدل من اي جانب كان البحث الثالث افاد الشارح في شرح الكشاف ان الهداية تتعدى بنفسها الى المفعول الثاني وبالى وباللام ومعناه على الاول الايصال وعلى الآخرين ارادة الطريق نحو اهدنا الصراط المستقيم والعجب من بعض الفضلاء اعترض عليه بقوله تعالى انك لا تهدي

اللهم اغفر لكاتبه ولوالديه ولاستاذه ولسائر

شئ بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ١٢

من احببت ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم فزاد قوله الى صراط مستقيم فى الآية و

زل عن الصراط المستقيم ط

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى انه لا يجب على الله شئ خلافا للمعتزلة احتج اهل السنة بوجوه احدها

انه ان استحق بترك الواجب ذما كان ناقصا بنفسه مستكملا بفعله وهو محال وان لم يستحق الذم فلا

وجوب ثانيها ان الوجوب فرع الحكم ولا حكم على الله سبحانه شئ ثالثها ان الوجوب الشرعى ممنوع لانه

فرع التكليف والتكليف منه لا عليه وكذا الوجوب العقلى لانه مبنى على عقلية الحسن والقبح وفيه عندنا

نظر لان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص مما يدرك بالعقل بالاتفاق كما حققه صاحب

المواقف وقد تقرر تنزيه الواجب عن النقص ولذا اختار الماتريدية ان ما يستقبحه العقل حيث يجب

تنزيه الواجب عنه تعالى والله اعلم قال المصنف وَمَا هُوَ اَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى

خلافا للمعتزلة ولهم فيه مذاهب احدها للجبائى قال يجب ان يعطى الله العبد ما علم انه انفع له فى دينه و

يلزم تركه الواجب فى من مات كافرا ثانيها لبعض معتزلة البصرة قالوا يجب على الله تعالى ان

يعرض العبد على الثواب وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا ويلزمهم ترك الواجب فى من مات

صغيرا ثالثها لمعتزلة بغداد قالوا يجب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى ما هو الاوفق

بالحكمة وتدبير نظام العالم فيجب خلق الكافر الفقير المعذب فى الدارين لكونه مشتملا على حكم

عظيمة وان لم يكن اصلح فى حق هذا الكافر وهذا المذهب لا يرد عليه شئ من المفاسد التى ذكرها الشارح

ويوافقه كثير من كلمات اهل السنة من الماتريدية كما يذكره الشارح فى بحث ارسال الرسل لكن الماتريدية

يفرقون فى اللفظ فيقولون بعث النبى صلى الله عليه وسلم واجب من الله لا عليه والا لما لو

كان واجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا بالفقر والآخرة اذ العدم اصلح له من العذاب

الدائم وان خلقه اماته طفلا او سلب عقله ولما كان له تعالى منة على العباد واستحقاق شكر فى

الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اى الهداية والافاضة اداء للواجب وفى التنزيل بل الله يمن

عليكم ان هداكم للايمان وشكره واجب اجماعا ويورد عليه ان العبد محمود ومثاب على الطاعات الواجبة

والجواب اولا ان الاستحقاق ممنوع عندنا بل الثواب فضل منه تعالى وثانيا بان معنى اداء الواجب

فعل ما يكون تركه محالا وعدم المنة والاستحقاق على هذا ظاهر لخروجه عن اختيار واعترض عليه بان الاب

يكون له منة واستحقاق شكر على الابن في شفقته عليه مع انه لا اختيار له في الشفقة اجيب بانه ممنوع
بل المنة له في الخدمة الاختيارية ولما كان امتنانه وضع المنة على النبي صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه
على ابي جهل هو فرعون هذه الامة اذ فعل الله تعالى بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له مذهبهم
ان كل ما قدر الحق سبحانه عليه من الاصلح فهو واجب ولما كان السوال العصمة عن الذنوب و
التوفيق على الطاعات وكشف الضراء اي الشدة والبسط اي سوال الكثرة في الخصب
والرخاء وكلمة في متعلقة بالبسط لا بكثرة الخصب والرخاء معنى اسم كان مع انه قد ثبت سوال
هذه الامور عن الله سبحانه في الاحاديث الصحيحة واجماع الامة بل جاء تعليم السوال بعضها في القرآن

لان ما لم يفعله الحق سبحانه من كشف البلاء وكثرة الرخاء في حق كل واحد من العباد فهو مفسدة بفتح الميم اي فساد ومحل فساد ضد المصلحة له لئے لكل واحد يجب على الله تركها اذ لو كانت مصلحة لم يتركها الله تعالى ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العبد شيء اي لا يقدر الحق سبحانه ان يفعل باحد منهم خيرا اذ قد اتى بالواجب اي بجميع ما يجب عليه من مصالحهم اذ لو كان شيء منها باقيا في قدرته ولم يفعله كان تركا للواجب فيلزم ان تكون مقدوراته متناهية وهو محال ولعمري بفتح اللام والعين وسكون الميم والعمر هو الحيوة مبتدء محذوف الخبر اي لعمري حياتي مقسم به وهذا القسم عجيب من الشارح فان القسم بغير الله تعالى حرام۔ وغاية التوجيه ان يقال اراد كلف بخالق عمره ان قلت كيف حلف الله سبحانه بالشمس وضحى والليل والنهار اجيب اولا بانه لا يسئل عما يفعل وثانيا بانه على الحذف اي خالقها ان بالكسر مفاسد هذا الاصل اي القاعدة اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى اي اظهر من ذي الخفاء واكثر من ذي الاحصاء ولا يبعد ان يتضمن افعل التفضيل لفظ البعيد ويكون من متعلقه فالمعنى اظهر بعيدا من الخفاء واكثر بعيدا من الاحصاء وقد ذكر في شرح المقاصد مفاسد كثيرة لهذا الاصل ومنها انه يلزم ان لا يخلد الكافر في النار لان الاصلح الخروج لا الخلود بل عدم الدخول ومنها انه يلزم ان لا يموت المحسن الا بعد الالف سنة ليزيد اعمال خيره ومنها انه يلزم ان لا يعيش العاصي زمانا كثيرا لان طول عمره زيادة في المعاصي ومنها ان لا يخلق ابليس لانه مبدء الشرور والقبائح في العباد وذلك اي ظهور مفاسدهم وكثرتها لقصور نظرهم في المعارف الالهية جمع معرفة اي لا يعرفون جلال الحق سبحانه ولا كمال صفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبائعهم كقولهم يجب على السيد ان يفعل بعبده ما ينفعه ولا يضره وغاية متشبثهم لئے اقوى دليلهم وهو اسم مفعول وظرف من التشبث وهو التمسك والالتصاق بشيء في ذلك في وجوب الاصلح ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها بفتحتين لئے جهلا لانه ان تركه مع العلم بكونه اصلح فبخل وبدونه فجهل وجوابه ان منع ما يكون حق المانع المراد

بما ہو ما یعتقدہ الناس مصالح من الصحۃ والنعیم والطاعۃ ودخول الجنۃ وبالمانع الحق سبحانہ و
الحال انہ قد ثبت بالادلۃ القاطعۃ کرمہ ضد البخل ای کرم المانع وحکمتہ وعلمہ بالعواقب
اے بان عاقبۃ ہذا الامر خیر وہذا الامر شر یکون محض عدل وحکمۃ خبر ان اے اذا کان الشئ
حق الشخص الحکیم فنعہ عن رجل لا حق لہ فہذا المنع عدل وحکمۃ ولا بخل وجہل فکذا فیما نحن فیہ اما کون
المنع عدلا فلانہ تعالے انما منع حقہ لا حق العبد اذ العبد لا یستحق شیأ بنفسہ بل العطاء فضل والمنع عدل
لا بخل اذ البخل ہو ان یمنع الغنی حق الفقیر الثابت فی مالہ واما کونہ حکمۃ فلانہ حکیم واسرار حکمتہ تعالی وعلمہ
بالمصالح اجل واعلے وادق واخفے من ان تدرکہا العقول القاصرۃ فلا یلزم من عدم معرفتہا
عدمہا فی نفسہا وملخص الجواب ان فعل اللہ تعالے کلہ حکمۃ ومصلحۃ وان لم نعرفہا فیجوز ان ترک
الاصلح فی بعض العباد لمصلحۃ لا یعلمہا الا ہو ولا حق لہذا العبد حتی یکون الترک جہلا ثم یجب ان یعلم
ان ہذا الجواب مبنی علی تسلیم الحسن والقبح العقلیین کما ہو مذہب المعتزلۃ والماتریدیۃ اما علی طریق
الاشعری فالجواب انہ لا یقبح من اللہ شئ وانما اختار الشارح الاول لانہ اقرب الی العقول و
احتج بعض المعتزلۃ بان الفعل یجب عند وجود القدرۃ والداعی الیہ وانتفاء المانع اجیب بان ہذا
وجوب الفعل عنہ ای لزوم صدورہ عند تمام العلۃ ولا نزاع فیہ انما النزاع فی وجوب الفعل علیہ ای استحقاق
الذم علی الترک ثم لیت شعری الشعر بالفتح العلم وخبر لیت محذوف ای لیت علمی حاصل فظاہر ہذا الترکیب
التمنی لحصول العلم لنفسہ والمطلوب منہ تعریض المخاطب بانہ لا علم لہ ما معنے وجوب الشئ علی اللہ تعالی
استفہام اذ لیس معناہ استحقاق تارکہ الذم والعقاب فہو ظ لانہ تعالی منزہ عن ان یذم او
یعاقب اما العقاب فلانہ غیر متصور وہذا باتفاق الطرفین واما الذم فلانہ المالک فلہ التصرف فی ملکہ
کما شاء وہذا المبنی علی ان الحسن والقبح شرعیان لا عقلیان ویرد بان السید لا یملک قتل عبدہ
والجواب ان ہذا القبح الشرعی وایضا لیس مالکیتہ کمالکیۃ الحق سبحانہ ولا لزوم صدورہ عنہ تعالی
بحیث لا یتمکن ای لا یقدر اللہ سبحانہ من الترک بناء علیہ لعدم التمکن علی استلزامہ اے
الترک محالا من سفہ او جہل وعبث وبخل ونحو ذلک من النقائص لانہ ای حمل الوجوب
علی ہذا المعنی رفض لقاعدۃ الاختیار ای کون الصانع مختارا لان عدم القدرۃ علے ترک الفعل
اضطرار وہو منزہ عن ذلک ومیل الی الفلسفۃ الظاہرۃ العوار العوار بالفتح وقد یضم العیب والنقصان

اى الفلسفة التى عينها ظاهر اى قول بالايجاب وهو مذهب الفلسفة الباطل بالاجماع الاشاعرة و
المعتزلة والملخص ان للوجوب معنيين شرعى وعقلى الاول غير متصور فى الله سبحانه والثانى مذهب
فلسفى فاسد فلا معنى للوجوب على الله سبحانه وقد تحيرت المعتزلة فى الجواب عنه على وجوه احدها ان
معنى الوجوب اقتضاء الحكمة مع القدرة على الترك فهذا اشتغى ثالث قلت وهذا الوجوب مما يقول به
الماتريدية وفرقه بان الاخلال بالحكمة نقص محال عندهم فيستحيل ترك الاصلح لاستلزامه المحال و
ان جاز بالنظر الى نفسه فهو كقول الفلاسفة ان العالم لازم لذاته تعالى لاشتماله على المحال وان كان
ممكنا فى نفسه وعندى ان بين القولين فرقا وهو ان الفلاسفة لايجعلون المصالح داعية الى ايجاد
العالم وان كانت لازمة بخلاف المعتزلة فان المصالح دواعى عندهم وايضا لايخفى ان المنكر من الفلاسفة
انما هو الايجاب المنافى لوجود القدرة والاختيار ووجوب الصدور للعوارض لايستلزم الايجاب كما ان
تقدم علم الله تعالى بافعاله لاينافى اختياره فيها ثانيها ان المعنى انه يفعله البتة ولايتركه وان جاز الترك
كما فى العاديات فانا نقطع بان جبل احد لم ينقلب ذهبا فى هذا الآن مع انه جائز وهذا تاويل متاخرى
المعتزلة فعلى هذا ليس شئ من الفعل او الترك واجبا حتى يستحيل الطرف الآخر كما يقوله الفلاسفة و
بانه لم يبق بين الوجوب الا الاسم قلت لكن العادى اقرب الممكنات الى الواجب لاشتراكهما فى جزم العقل
بوقوعهما ثالثها ما نقل عن بعض المعتزلة وهو ان معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم عند العقل۔

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام فى المعاد قال المصنف وَعَذَابُ الْقَبْرِ مبتدأ والخبر ثابت والاضافة
بمعنى فى وقيل عذاب اهل القبر على حذف المضاف والمراد به عذاب يكون بعد الموت قبل البعث سواء
كان الميت مقبورا ام لا وانما اضيف الى القبر نظرا الى الغالب لِلْكَافِرِيْنَ الصحيح ان عذابهم غير
منقطع الى يوم القيمة كما نطق بالاحاديث وذكر النسفى فى بحر الكلام ان الكافر يرفع عنه العذاب ليلة الجمعة
ويومها وجميع شهر رمضان وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ قال النسفى فى بحر الكلام المؤمن العاصى
يعذب فى قبره لكن ينقطع عنه يوم الجمعة وليلتها ثم لايعود اليه الى يوم القيمة انتهى و

قال الاسیوطی ہذا یحتاج الی دلیل قلت السیوطی اعرف من الشیخ بالاحادیث والآثار وفی الحدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سأل جبرئیل ومیکائیل فی الرؤیا عن رجل یدق راسہ بحجر فقالا انہ الرجل یاخذ القرآن فیرفضہ وینام عن الصلوٰۃ المکتوبۃ یفعل بہ ہذا الی یوم القیمۃ رواہ البخاری

خص البعض لان منہم من لا یرید اللہ تعذیبہ فلا یعذب فمنہم الشہداء فعن مقداد بن معد یکرب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم للشہید عند اللہ ست خصال یغفر لہ فی اول دفعۃ من دمہ ویری مقعدہ من الجنۃ ویجار من عذاب القبر الحدیث رواہ الترمذی وعن خالد بن عرفطۃ مرفوعاً من قتلہ بطنہ لم یعذب فی قبرہ رواہ ابن ماجۃ وعن انس رض مرفوعاً من مات یوم الجمعۃ وقی عذاب القبر رواہ ابو یعلی وعن ابن مسعود رض قال من قرء تبارک الذی بیدہ الملک کل لیلۃ منعہ اللہ بہا عذاب القبر رواہ النسائی **وَتَنْعِیمُ اَہْلِ الطَّاعَۃِ فِی الْقَبْرِ بِمَا یَعْلَمُہُ اللّٰہُ وَیُرِیْدُہٗ** الجار متعلق بالعذاب والتنعیم اشارۃ الی ان ہذا الاعتقاد المجمل کاف واما البحث عن کیفیتہما فغیر لازم لغموضہ ودقتہ ویحتمل ان یتعلق بالتنعیم فقط رفعا للاستبعاد فان الوہم قد یستبعد من تنعیم اجزاء المیت ما لا یتبعہ من تالمہا کانہ یحصر التنعیم فی الاکل والشرب ونحوہما وھذا ای ذکر العذاب والتنعیم معا اولی مما وقع فی عامۃ الکتب من الاقتصار علی اثبات عذاب القبر دون تنعیمہ بناء علی ان النصوص الواردۃ فیہ اکثر وذلک لان الوعید ابلغ فی الدعوۃ والزجر وعلی ان عامۃ اہل القبور بتشدید المیم ای اکثرہم کفار وعصاۃ فالتعذیب بالذکر احق ای الیق ہذا دلیل المقتصرین وانما کان ما فعلہ المصنف اولی لان الاقتصار علی احد القسمین فی مواقع البیان قد یوہم نفی القسم الآخر ولان المشروع ہو اعتقاد العذاب والتنعیم معا ولان عرف الشرع غالبا جمع البشارۃ والانذار ولان التنعیم حال الانبیاء والصالحین فلا ینبغی ترک ذکرہ **وَسُؤَالُ مُنْکَرٍ وَّنَکِیْرٍ** منکر بفتح الکاف کما فی القاموس اسم مفعول من انکرہ اذا لم یعرفہ ونکیر فعیل بمعنی مفعول ای من لا یعرف قال الحکیم الترمذی سمیا بذلک لان خلقہما لا یشبہ خلق الانسان ولا البہائم ولا الہوام

ولیس فی خلقتهما انس للناظرین وزعم ابن یونس من علماء الشافعیة ان ملکی المؤمن بشیر وبشیر وهما ملکان شخصان من الملائکة وقال الامام الحلیمی احد علماء الشافعیة والذی یشبه ان یکون ملائکة السوال جماعة یسمی بعضهم منکرا وبعضهم نکیرا فیبعث الی کل میت اثنان منهم کما کان الموکل الکتابة عمل کل واحد منهم ملکین یدخلان القبر عقب الدفن اذا رجع الناس عنه کما فی الحدیث انهما اسودان یجران اشعارهما کان اصواتهما الرعد العاصف وکان اعینهما البرق الخاطف رواه البیهقی فیسئلان العبد عن ربه وعن دینه وعن نبیه وقال السید ابو شجاع هو احد اعاظم علماء الحنفیة ان للصبیان سوالا قال القرطبی یکمل لهم العقل ویلهمون الجواب وقال الضحاک بن مزاحم یسالون عن المیثاق الذی سبق فی صلب آدم علیه السلام واستدل هؤلاء بان النبی صلی الله علیه وسلم صلی علی صبی وقال اللهم قه العذاب وانکره قوم لان الصبی غیر مکلف وفسروا الحدیث بوحشة القبر قال السیوطی هو الصحیح والصواب وبه افتی شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی وقال النسفی فی بحر الکلام اطفال المؤمنین لیس علیهم عذاب القبر ولا سوال منکر ونکیر وکذا الانبیاء عند البعض والصحیح خلافه لانه قد صح انه لا سوال لبعض صلحاء الامة فالنبی اولی فعن ابی امامة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من رابط فی سبیل الله امنه الله فتنة القبر رواه الطبرانی وعن ابی عمر وقال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ما من مسلم یموت یوم الجمعة او لیلة الجمعة الا وقاه الله من فتنة القبر رواه الترمذی وقال بعضهم لا یسال النبی علیه السلام عن ربه ودینه بل عن حال امته وهذا غیر بعید لانه لیس فتنة ثابت کل من هذه الامور بدلیل صحیح وقوع ثابت خبر عن ثلاثة امور بان الضمیر المستکن فیه راجع الی کل واحد منها لا الی مجموعها کقوله والله ورسوله احق ان یرضوه بالدلائل السمعیة ای المسموعة من الشارع وهی الآیات والاحادیث

لانها امور ممکنة غیر مستحیلة اخبر بها الصادق وهو النبی صلی الله علیه وسلم وقد تقرر ان الامر الممکن
الذی اخبر به الشارع یجب الایمان به من غیر تاویل واما الامر المحال فالنص الوارد فیه ماول
مصروف عن الظاهر کالنصوص الموهمة لاثبات جسمیة او جهة للواجب تعالی نحو قوله تعالی ید الله
فوق ایدیهم فانها ماولة بالقدرة وقوله الرحمن علی العرش استوی فان الاستواء ماول بالعظمة
التامة والقدرة القاهرة لما تمکن فی النفوس من ان العرش اعظم المخلوقات وارفعها علی ما
نطقت به النصوص قال الله تعالی النار مبتدء والخبر یعرضون علیها والضمیر لآل فرعون
ای یحرقون بها من قولهم عرض الامیر الاساری علی السیف اذا قتلهم غدوا وعشیا ای
اول النهار وآخره وهذا یحتمل ان یکون عبارة عن الدوام ویجوز ان یکون علی حقیقته فیکون عذابهم
فی غیر هذین الوقتین بنوع آخر غیر النار وعن ابی هریرة رضی الله عنه انه کان یقول فی اول النهار ذهب
اللیل وجاء النهار وعرض آل فرعون علی النار وفی العشیة جاء اللیل وذهب النهار وعرض
آل فرعون علی النار فلا یسمع صوته احد الا استعاذ بالله من النار رواه البیهقی وعن الامام الاوزاعی
احد اعاظم السلف ان رجلا ساله بعسقلان علی ساحل البحر فقال انا نری طیرا اسود تخرج من البحر
فتعود عند العشی بیضا قال فی حواصلها ارواح آل فرعون یعرضون علی النار فتحترق ریشها وتسود ریشها
ثم تعود الی اوکارها ویوم تقوم الساعة ای القیامة سمیت ساعة لانها مع طول زمانها کساعة
عند الله سبحانه او لان بعث الموتی یقع فی ساعة واحدة والظرف منصوب بمحذوف ای یقال
ادخلوا قرء الامام نافع وحمزة وحفص بقطع الهمزة من الادخال والخطاب للملٰئکة قرء الاکثرون بوصلها
من الدخول والخطاب لآل فرعون آل فرعون مفعول به علی الاول ومنادی علی الثانی
اشد العذاب عذابا اشد من عذابهم قبل الساعة او اشد عذاب جهنم وقال الله تعالی فی قوم نوح
علیه السلام اغرقوا بالطوفان فادخلوا نارا والاستدلال بها من وجهین احدهما ان الفاء
للتعقیب بلا مهلة ثانیهما ان لفظ الماضی یدل علی سبق الادخال علی نزول الآیة اما الجواب عن

الاول بان ما بين الموت والبعث قليل بالنسبة الى زمان الآخرة او الى الله تعالى فلم يعتد به وعن الثاني بانه من قبيل قوله تعالى نفخ في الصور فتاويل لا حاجة اليه وقال النبي عليه الصلوة والسلام تنزهوا اي تطهروا واصله طلب النزاهة وهو النظافة عن البول وهذا بالتحرز عنه حتى الامكان وغسل ما اصاب منه فان عامة عذاب القبر منه عامة الشئ بالتشديد اكثره والحديث رواه ابن ابي شيبة وابن ابي الدنيا عن ابي هريرة رض بلفظ تنزهوا ومن اشد ما ورد في هذا الباب حديث سعد بن معاذ سيد الانصار مات شهيدا وتحرك العرش العظيم فرحا بروحه وفتحت له ابواب السماء ونزل على جنازته سبعون الف ملك وحملت جنازته ونزل النبي صلى الله عليه وسلم في قبره وبالجملة مناقبه كثيرة ومع ذلك ضمه القبر حتى اختلفت اضلاعه من اصابة قطرات البول وتفصيل هذا الحديث في شرح الصدور للسيوطي وقال عليه السلام قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت اي على القول الذي هو حق ثابت في نفس الامر او ثابت في قلوبهم على سبيل اليقين بلا ظن وشك وهذا القول هو التوحيد وتصديق النبي عليه السلام في الحيوة الدنيا اي في القبر عند سوال منكر ونكير وفي الآخرة عند سوال الموقف وقال بعضهم في الحيوة الدنيا اي عند فتنة الكفار فقد عذب الكفار كثيرا من المؤمنين المخلصين فلم يرجعوا عن دينهم او هو الختم على الايمان وفي الآخرة اي في القبر لانه اول منزل من منازل الآخرة وآخر منزل من منازل الدنيا فيصح عده من الآخرة والدنيا نزلت في عذاب القبر اي نزلت في شانه وهذا يعم الخلاص منه والوقوع فيه وقال بعضهم عذاب القبر مجاز عن احوال القبر من ذكر الخاص وارادة العام اذا قيل بدل من عذاب القبر بدل اشتمال له اي للميت من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم رواه الامام احمد والبيهقي بسند صحيح عن ابي سعيد الخدري وابن حبان والحاكم عن ابي هريرة وقد جاء معنى هذا الحديث عن كثير من الصحابة وعن عثمان رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بجنازة عند قبر وصاحبه يدفن فقال استغفروا لصاحبكم واسئلوا له التثبيت فانه الآن

يسّل رواه البيهقي وقال عليه السلام اذا اقبر الميت ماضي مجهول بالتخفيف اے وضع في القبر
اتاه ملكان اسودان ازرقان بتقديم الزار المعجمة على الرار المهملة من ازرقه بالضم وہی بالفارسية
كبودی والمراد زرقة العين وہذا اللون فيها اہيب وقيل العرب تصف العدو بزرقة العين
لان الروم كانوا اعدائهم وہم زرق يقال لاحدهما المنكر والاخر النكير فيقولان ما كنت تقول
فی هذا الرجل الاشارة اما لحضور النبی صلى الله عليه وسلم فی الاذہان او لانه ينكشف صورته
علی الميت والاول مختار شيخ الاسلام ابن حجر العسقلانی وقال الشيخ محی الدين صاحب الفتوحات
ان الاشارة بهذا الرجل من غير وصف الرسالة امتحان شديد فيقول ما كان يقول لے
فی الدنيا هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول هذا يفسح مجهول اے يوسع له فی قبره سبعون ذراعا فی سبعين ای طولا
وعرضا والمراد حقيقة سبعين او المبالغة فی السعة وجاء فی بعض الاحاديث يفسح له مد بصره اے
ما يبلغه بصره ولعل ہذا بتفاوت الاشخاص وقد يستشكل ہذا من حيث النظر العقلی فقيل يجعل الارض
التی حول لحده كالهواء فی بصره وعندی انه لا دليل على استحالة كون اللحد وسيعا على الميت
مع ضيقه بالنسبة الی غيره كالحال فی قصر الزمان وطوله بالنسبة اے شخصين ثم ينور له فيه ويقال
له نم اے استرح فيقول ارجع الی اهلی فاخبرهم اے ابشرہم بان الله تعالى غفر لے
فيقولان له نم كنومة العروس بفتح العين جديد العهد بالنكاح ويطلق على الزوج والزوجة
الذی لا يوقظه الايقاظ بيدار كردن الا احب اهله اليه وہو عرسه حتى يبعثه الله من
مضجعه ذلك اے لا يزال فی القبر منعما حتے يبعث والمضجع موضع النوم وان كان منافقا
قال سمعت الناس يقولون قولا من انكار نبوته وتكذيب دينه فقلت مثله لا ادری ما ہو
الحق فيقولان كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمی عليه الالتيام فراہم
آوردن فيلتئم عليه حتى يختلف اضلاعه جمع ضلع بالكسر وہو بالفارسية پہلو واختلاف

الانسلاع ان يصير اليمنى منها يسرى واليسرى منها يمنى فلا يزال فيها اى فى الارض معذبا
حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك رواه الترمذى وابن ابى الدنيا والبيهقى وقال عليه السلام
القبر روضة من رياض الجنة الروضة الارض التى يقف فيها الماء وينبت بها النبت والاشجار و
بالفارسية باغ والرياض بالكسر جمع او حفرة من حفر النيران لحفرة بالضم بالفارسية مغاك كاريز
والنيران بالكسر جمع نار واورده بلفظ الجمع بخلاف الجنة تهويلا والحديث رواه الترمذى عن ابى
سعيد والطبرانى عن ابى هريرة ثم الحديث محمول على ظاهره عند المحققين وقد شوهد الريحان والياسمين
فى قبور الصالحين والنار فى قبور غيرهم وبالجملة الاحاديث فى هذا المعنى فى حال القبر وفى كثير
من احوال الآخرة متواترة كالبعث والحساب والصراط والحوض والشفاعة وان لم يبلغ احادها
بعد الهمزة على افعال جمع احد اى لم يبلغ افرادها من حيث الفاظها حد التواتر وبيانه ان تواتر الخبر
اما لفظى وهو ان يكون لفظه منقولا بعينه كالقرآن المنقول بلفظه المتفق عليه بين الرواة واما معنوى
وهو ان الفاظ الخبر مختلفة وكل لفظ منها مروى من الاحاد بلا تواتر لكن يكون المعنى المشترك بين الفاظه
مرويا بالتواتر كجود حاتم والتواتر المعنوى ايضا حجة كاللفظى فان المخبرين اخبروا بان جود بهذا وبالفاظ مختلفة
افاد اليقين معناها المشترك ثم قد روى احاديث عذاب القبر وسواله عن جمع عظيم من الصحابة فمنهم عمر بن الخطاب
وعثمان بن عفان وانس بن مالك والبراء وتميم الدارى وثوبان وجابر بن عبد الله وحذيفة وعبادة
بن الصامت وعبد الله بن رواحة وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعمرو

بن العاص ومعاذ بن جبل وابو امامة وابو الدرداء وابو هريرة وعائشة رضی اللہ تعالی عنہم ثم روی عنہم
اقوام لا یحصی عددہم وقد الف جلال الدین السیوطی احادیث القبر والآخرۃ فی کتابین شرح الصدور
فی احوال القبور والبدور السافرۃ فی احوال الآخرۃ ومن وجدہما وجد العجائب بقی ہہنا مسئلۃ یجب
العلم بہا وہی ضغطۃ القبر وقد دل الحدیث علی انہا تعم المطیع والعاصی فعن عائشۃ رضی اللہ تعالی
النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال ان للقبر ضغطۃ لو کان احد ناج منہا لنجا سعد بن معاذ رواہ احمد و
عن ابی ایوب ان صبیا دفن فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو افلت احد من ضمۃ القبر لافلت
ہذا الصبی رواہ الطبرانی بسند صحیح وقال القاسم السعدی لا ینجو من الضغطۃ صالح
ولا ظالم غیر ان الکافر یدوم لہ الضغطۃ والمؤمن یضغط فی اول نزولہ القبر ثم یفسح قبرہ وقال الحکیم
الترمذی ما من احد الا وفیہ قصور من الطاعۃ فجعلت الضغطۃ جزاء لذلک غیر الانبیاء فلا ضغطۃ لہم و
عن عائشۃ رض قالت یا رسول اللہ انک منذ حدثتنی بصوت منکر ونکیر وضغطۃ القبر لیس ینفعنی
شیئ قال یا عائشۃ رض ان اصوات منکر ونکیر فی اسماع المؤمنین کالاثمد فی العین وان ضغطۃ القبر
کالام الشفیقۃ یشکو الیہا ابنہا الصداع فتغمز راسہ غمزا رفیقا رواہ البیہقی وانکر عذاب القبر بعض
المعتزلۃ والروافض بالجر عطف علی المعتزلۃ وہم قوم یبغضون الخلفاء الثلاثۃ وسموا بذلک لان زید بن
زین العابدین بن الحسین رضی اللہ عنہم انتصب للخلافۃ وبایعہ الناس فجارت عساکر بنی امیۃ یحاربونہ
فقال لہ قوم تبرء من حب ابی بکر رض وعمر رض حتی ننصرک فقال لا اتبرء من وزیری رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم فرفضوہ ای ترکوہ حتی اخذتہ الاعداء وقتلوہ وقیل سموا بذلک لانہم رفضوا دین الحق لان
المیت جماد بالفتح لا حیوۃ لہ ولا ادراک فتعذیب الجماد تعذیبہ محال فالنصوص الناطقۃ بہ ماولۃ واجاب
الصالحی من المعتزلۃ وبعض الکرامیۃ والامام ابن جریر الطبری من اہل السنۃ بان المیت یعذب بلا حیوۃ
وقال المحققون ہذہ سفسطۃ وارد علیہم ما روی من تسلیم بعض الاحجار والاشجار علی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم وقولہ تعالی وان من الحجارۃ لما یہبط من خشیۃ اللہ فلا یبعد ان یخلق اللہ سبحنہ فی الجماد
ادراکا یکون سببا للتلذذ والتنعم واجیب بانہ یکون حینئذ حیا لا جمادا ولیس الحیوۃ منحصرۃ فیمن یفعل
الافعال الاختیاریۃ والجواب نحن نجوز ان یخلق اللہ تعالی فی جمیع الاجزاء من بدن المیت
او فی بعضہا نوعا من الادراک والحیوۃ مغایر لہذا النوع الحاصل قبل الموت قدر ما یدرک الم العذاب

اولذة التنعيم وليس هذا العجب بل قد شهدت النصوص بحيوة ما نسميه جمادًا قال الله تعالى وان من
شئ الا يسبح بحمده واما تسميتها جمادًا وامواتًا فانما هي بالنسبة الى الحيوة الحاصلة لنا وهذا لے
ادراك العلم واللذة لا يستلزم اعادة الروح في البدن هذا جواب اشكال ورده المعتزلة مستدلين
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اذ لو اعيد الروح انما هو الحيوة الكاملة واما
ادراك الالم واللذة فيمكن ان يحصل بادنے تعلق للروح بالبدن سواء كان الروح فوق السماء
السابعة او محبوسًا في سجين وشبهوا هذا التعلق بوقوع شعاع الشمس من السماء الرابعة على الارض
وعندي في هذا الجواب بحث وهو ان الاحاديث الصحيحة ناطقة بان الروح يعاد في الجسد عند
السوال فالجواب بانكار الاعادة غير موجه وقد اجاب المشائخ من هذه الآية بوجه آخر احدها ان حيوة
القبر وان كانت عند السوال باعادة الروح فهي حيوة ضعيفة فيجاز ان لا يسمى زوالها موتا وقال
شيخ الاسلام ابن حجر ظاهر الخبر يدل على ان الروح تدخل في نصف الجسد الاعلى ثانيها ان الموتة
الحاصل بعد اعادة الروح مندرج في الموتة الاولى ثالثها ان الضمير للجنة والاستثناء تاكيد لعدم الذوق
على سبيل التعليق بالمحال فالمعنى لو امكن ذوقهم الموت الاول في الجنة لذاقوه لكنه غير ممكن فلا موت
في الجنة ويجوز ان يكون قوله وهذا لا يستلزم اعادة الروح في البدن اشارة الى دفع اشكال آخر
للمعتزلة وهو ان القول بحيوة الميت سفسطة للفرق البديهي بين الحي وميته وحاصل الجواب
ان الحيوة التي للميت ليست كحيوة غيره باعادة الروح في الجسد اعادة كاملة ولا يستلزم ان يتحرك
ويضطرب من الالم او يرى اثر العذاب عليه من احراق او ضرب حتى ان الغريق في الماء والماكول
في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه جواب عن اشكال للمعتزلة
وحاصله انا لا نرى الميت معذبا فالحكم بعذابه سفسطة لا سيما في ثلاثة اشخاص احدهم الغريق لان الاحراق
في الماء البارد غير معقول الثاني من اكله السباع اذ لو عذب لاحترق بطونها الثالث المصلوب لا يزال
في الهواء يراه ويشهده الناظرون بلا سوال وضيق مكان وعذاب وحاصل الجواب ان الله تعالى
على كل شئ قدير وانا لا ندرك الا ما خلق الله سبحانه ادراكه فينا فيجوز ان يستر هذه الاحوال عن
حواسنا كما كان جبرئيل عليه السلام ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه ولا يشعر الحاضرون بذلك
وكما ان صاحب السكتة حي ولا ندرك حيوته ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته بفتحتين هو الملك

العظيم والواو والتاء للمبالغة وذكره بعد الملك ترقيا في المدح وقال بعضهم الملك هو العالم السفلي و
الملكوت العلوي وقيل الملك المحسوسات والملكوت ما غاب عن الحس كالملائكة والارواح والجن
وعزائمب قل ربه وجبروته بفتحتين مبالغة الجبر وهو العظمة لم يستعمل امثال ذلك فضلا عن الاستعمال
واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسطة بين امر الدنيا والاخرة ولذا تسمى احوال البرزخ
افردها بالذكر اي ذكرها على نسق مغاير لنسق ما بعده من احوال الحشر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر
وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق عطف
تفسير بها الكتاب والسنة القرآن والحديث فتكون ثابتة وصرح المص رحمه الله بحقية كل منها
على حدة مع انه كان يكفيه ان يقول البعث والوزن والكتاب والسوال والحوض والصراط والجنة
والنار حق تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه الاعتناء كوشيدن فقال والبعث هو ان يبعث
الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها اختلف في الاجزاء الاصلية
فقيل هي الاجزاء التي تعلق بها الروح اولا وقيل هي المتكونة من المني وقيل التراب الذي يعجنه الملك
بالمني وفي الحديث ما من مولود الا وقد ذر عليه من تراب حفرته رواه ابو نعيم وقال عبد الله بن مسعود
الصحابي ان الملك الموكل بالرحم ياخذ التراب الذي يدفن فيه فيعجن به النطفة رواه الحكيم الترمذي
وقيل هي التي كانت موجودة في الشخص قبل ان يغتذي ويقابلها الاجزاء الفضلية الحاصلة بالغذاء
وهو الظاهر من كلام الشارح بعد وتحقيق هذا المقام انا نرى بدن احدنا يزيد بالسمن وينقص بالذبول
مع انا نقطع بان الشخص باق في الحالين فهذا يدل على ان في بدنه اجزاء باقية في الحالين محفوظة
عن الزيادة والنقصان حافظة لحقيقة هذا البدن فهي الاجزاء الاصلية وان عجزنا من تلخيصها و
تعريف ماهيتها وههنا اشكال من وجهين احدهما ان الكفار يحشرون باجساد غليظة بل المسلمون
ايضا على ستين ذراعا كآدم عليه السلام في الدنيا والاجزاء الاصلية اقل منه والجواب سيأتي
ثانيهما انه يجوز ان يكون الحافظ لهوية البدن هو النفس المتعلقة به لعدم تغيرها بتغير البدن ويمكن ان
يجاب بانا نحكم باتحاد الشخص في الاحوال مع قطع النظر عن النفس بل كثيرا ما يكون الحاكم به جاهلا
لوجود النفس حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى في جواب ابي ابن
خلف الكافر جاء بعظم رميم الى النبي صلى الله عليه وسلم قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها

الذی انشاها اول مرة فمن قدر علی انشاره من العدم فهو قادر علی احیاره بعد بلائها الی غیر ذلک من النصوص القاطعة الغیر المحتملة للتاویل الناطقة بحشر الاجساد وهی کثیرة من الکتاب والاحادیث وههنا مسئلة شریفة وهی ان الائمة اختلفوا فی کیفیة الافناء والاعادة علی مذاهب الاول ان الافناء تفریق الاجزاء للاجسام والاعادة جمعها مستدلین اولا بقصة ابراهیم علیه السلام قال رب ارنی کیف تحی الموتی فامره ان یاخذ اربعة من الطیر ویقطع اجزاءها ویفرقها علی الجبال ثم یدعوها ففعل فاجتمعت الاجزاء وعادت طیورا وثانیا بقصة عزیر علیه السلام مر علی قریة هالکة وقال کیف یحیی الله اهلها فاماته الله تعالی وحماره ثم بعثه بعد مائة عام فرای عظام حماره تخلق علیها اللحم وتصل بعضها ببعض حتی قام حیا وثالثا بان الله تعالی سمی الارض الیابسة میتا وسمی انبات النبات علیها احیاء لها ثم قال کذلک النشور ولا یکون الحشر علی هذا المذهب اعادة للمعدوم الثانی ان الافناء اعدام الاجسام والبعث ایجادها مستدلین اولا بقوله تعالی کل من علیها فان ویبقی وجه ربک وثانیا بقوله تعالی کل شیء هالک الا وجهه وتقریر الاستدلال بهما انه لو بقیت الاجزاء لم یصدق الکلیة وثالثا بقوله هو الاول والآخر اذ لو بقیت الاجزاء لم یکن آخر کل شیء ولا ینبغی ان یکون الآخریة کالاولیة ورابعا بقوله کما بدانا اول خلق نعیده وکان الابتداء من العدم فکذا الاعادة ثم اختلف هؤلاء فی کیفیة اعدام الاجسام قال امام الحرمین الجوهر یحتاج فی وجوده الی انواع الاعراض فاذا لم یخلق فیه نوعا منها انعدم وقال الکعبی لا یخلق فیه البقاء وهو عرض وقال بعض الاشاعرة لا یخلق فیه الکون فینعدم وقال ابو هذیل العلاف کما انه قال له کن فکان فکذا یقول له افن فیفنی وقال ابو علی الجبائی یخلق الله الفناء وهو عرض فیفنی وقال القاضی ابو بکر الخالق المختار یفنی الاجسام بلا واسطة خلق عرض او عدم خلقه الثالث التوقف وهو مروی عن امام الحرمین وهو مختار الشارح فی بعض مصنفاته واختار فی هذا الکتاب المذهب الاول لعدم احتیاجه الی جواز اعادة المعدوم وانکره الفلاسفة الطبیعیون منهم فزعموا ان النفس الناطقة تفنی بالموت لانها المزاج المعتدل او الدم الصالح او الاخلاط المعتدلة او البخار اللطیف الناشی من القلب فلیس عندهم حشر ولا ثواب ولا عقاب

واما الالٰهيون منهم فذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد لاتقبل الفناء والحشر عبارة عما يجرى عليها من الفرح والنعم بعد مفارقة البدن فانها كانت كاسبة للكمالات العلمية والعملية اتصلت بالعقول المجردة النورانية وشرفت بقرب الحق سبحانه ففرحت بذلك وبتصور كمالاتها فرحا شديدا اوذلك هو الجنة وذلك هو النار وزعموا ان كل ما ذكره صاحب الشرع من الانهار والاشجار والحور العين و القصور للسعداء والنيران والحيات والعقارب للاشقياء فهو عبارة عن هذا الحشر الروحانى تقريبا الى افهام عوام الامة واهل السنة يكفرونهم بذلك لان تاويل هذه النصوص القاطعة كانكارها وذهب بعض ائمة الاسلام كالامام الغزالى وصدر الشريعة الحنفى الى اثبات الحشر الجسمانى والروحانى معا ولا بأس فى ذلك شرعا ومن عجائب القرآن انه ناطق بهما معا والعبارة واحدة وهذا احد معجزاته بناء على امتناع اعادة المعدوم اختلفت العقلاء فى اعادة المعدوم فقال اكثر المتكلمين جائزة وقال الفلاسفة وبعض المتكلمين محال وهذا البعض وان اعترفوا بالبعث الجسمانى لكن البعث عندهم جمع الاجزاء بعد تفرقها لا ابداعها من العدم بعد انعدامها و استدل المجوزون بالامكان الذاتى لايزول والا لصار الممكن محالا لانقلاب الواجب ممكنا والممتنع واجبا وهذه سفسطة واستدل المنكرون بوجوه احدها ان المعدوم لايقبل الاشارة العقلية فلا يصح الحكم عليه بامكان العود واجيب اولا بالمعارضة وهى ان المعدوم يمتنع الحكم عليه بامتناع العود لما ذكرتم واورد عليه بانه فى تاويل حكم سلبى فلا يستدعى وجود الموضوع بخلاف الحكم بامكان العود فهو ايجابى فيستدعيه ودفع بان للنافى ان يأول امكان العود بسلب الامتناع وثانيا بالنقض وهو انا نحكم على المعدومات احكاما صادقة نحو المعدوم والممكن جائز الوجود ومن يولد سيجوز ان يتعلم وثالثا بانا لانسلم ان المعدوم لايقبل الاشارة القطعية فان العقل يشير الى سلف ر وافلاطون اشارة لاشك فيها ورابعا بانا نحكم على الموجودات بانه يجوز عودها بعد فنائها فلا يكون حكما على المعدوم الوجه الثانى انه لو لم يعد الوقت الاول فلا اعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من العوارض المشخصة وان عاد فالمبدء والمعاد واحد وهذا محال و

اجیب[له] والا بان الوقت لیس من المشخصات[١٢] والا لکان زید الیوم غیر زید الذی کان امس و کان بهمنیار المجوسی تلمیذ ابن سینا یزعم الوقت مشخصا و ابن سینا ینکره فقال لم ان کان الامر کما تزعم فلا یلزمنی جوابک لان الآن غیر الذی باحثک و انت غیر من باحثنی فسکت[له] و عاد الی الحق و ثانیا بعد تسلیم اعادة الوقت ان المعاد فی الوقت الاول انما یکون مبتدأ لو لم یکن مسبوقا بحدوث آخر واما اذا کان مسبوقا به کان معادا لا مبتدأ و هذا الجواب الزامی والا فاعادة الوقت غیر معقولة لان المحشورین کانوا فی اوقات[٥] مختلفة الوجه الثالث ان المعدوم یبطل ذاته فلا یکون موضوعا للوجود السابق واللاحق شیئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال العدم واجیب بانها محفوظة بالعلم الالهی فالصورة الثابتة فی العلم هی الرابطة بین وجودی المعاد و بها یصح الحکم بان هذا المعاد عین ذلک المبتدأ و بهذا یظهر جواب آخر عن الوجه الاول ایضا الوجه الرابع لو اعید المعدوم بعینه للزم تخلل العدم بین الشیء و نفسه و لا یمکن التخلل الا بین المتغایرین[٥] واجیب اولا بانه فی الحقیقة تخلل زمان العدم بین زمانی الوجود و لا محال فیه و ثانیا بانه یجوز التمیز بین المبتدأ والمعاد بعوارض غیر مشخصة مع بقاء المشخصات فی الحالین فلا یلزم التخلل بین الشیء الواحد من کل وجه و دفع بانه انما یدفع التخلل بین الشخص الماخوذ بجمیع العوارض و بین نفسه الماخوذة بجمیع العوارض الا بین الذات و نفسها و لا بین المشخصات و نفسها و ثالثا بانه لو تم لامتنع بقاء شخص ما زمانا بوجود الشخص فی طرفی هذا الزمان[٥] بین الشیء و نفسه و دفع بان المتخلل ما یقطع الاتصال و یقع فی الوسط و الشخص الباقی مستمر الوجود و هو[٥] ای امتناع اعادة المعدوم مع انه لا دلیل لهم للفلاسفة علیه یعتمد به بل کل دلیل لهم علیه مخدوش والجملة خبر لا غیر مضر خبر هو و ما بینهما حال من المستکن فی الخبر بالمقصود و هو البعث لان الا ندعی الایجاد بعد الاعدام حتی یضرنا امتناع اعادة المعدوم کان مراده ان

الله تعالی یجمع الاجزاء الاصلیة للانسان[٥]

فیلزم تخلل الزمان

یتعلق بیعتبر

باقی بر صفحہ ۳۲۷ ملاحظہ فرمائید

بعد ما تفرقت ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم اي ليس هذا الجمع والاعادة من قبيل اعادة المعدوم وان سميتموها اعادة المعدوم فلا نجادلكم في التسمية فسموها ما شئتم ونظير ذلك ان عمر رضي الله تعالى عنه طلب الجزية من بني تغلب قالوا لا نعطي الجزية ونعطي الصدقة مضاعفة فقال هذه جزيتكم فسموها ما شئتم وبهذا اي بما ذكرنا من ان البعث هو جمع الاجزاء الاصلية يسقط ما قالوا اي الفلاسفة انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه اي صار الماكول جزء من الآكل فان الغذاء ينقلب دما والدم ينقلب لحما فتلك الاجزاء اي التي صارت جزء من الآكل اما ان تعاد فيهما اي في الآكل والماكول معا وهو محال لان الجزء الواحد بعينه لا يكون في آن واحد موجودا في مكانين بالبديهة او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه انتهى شبهة الفلاسفة وذلك اي سقوط ما قالوا ثابت لان المعاد هي الاجزاء الاصلية الثابتة من اول العمر الى آخر عمره لا جميع الاجزاء على عمومها والاجزاء الماكولة فضلة بالضم اي زائدة في الآكل لا اصلية فلا يلزم اعادتها في الآكل بل انما تعاد في الماكول ان كانت اجزاء اصلية منها فان قيل هذا اي القول بالبعث قول بالتناسخ هو انتقال الروح من جسم الى جسم آخر وقد اتفق الفلاسفة واهل السنة على بطلانه وقال بحقيته قوم من الضلال فزعم بعضهم ان كل روح ينتقل في مائة الف واربعة وثمانين من الابدان وجوز بعضهم تعلقه بابدان البهائم بل الاشجار والاحجار على حسب جزاء الاعمال السيئة وقد حكم اهل الحق بكفر القائلين بالتناسخ والمحققون على ان التكفير لانكارهم البعث لان البدن الثاني اي الاخروي ليس هو الاول اي الدنيوي لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد كلاهما بالضم فسكون جمع اجرد وهو من لا شعر على بدنه الا شعر الزينة وامرد وهو من لا لحية له وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل الجنة جرد مرد كحلى لا يفنى شبابهم ولا تبلى ثيابهم رواه الترمذي وعن معاذ بن جبل يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاثين او ثلاث وثلاثين رواه الترمذي وقد روي في الحديث المرفوع ان لابراهيم الخليل عليه الصلوة والسلام

وابی بکر الصدیق لحیة فی الجنة وقال شیخ الاسلام ابن حجر العسقلانی رح لم یصح ولا اعرفہ فی شیئ
من کتب الحدیث وروی الطبرانی بسند ضعیف اہل الجنة جرد مرد الا موسی علیہ السلام فان لہ لحیة
تضرب الی سرتہ وقال القرطبی ورد فی حق اخیہ ہارون ایضا وقیل فی اخنوخ آدم ولیس شیئ من
ذلک ثابتا کذا فی المقاصد للامام السخاوی وان الجہنمی ضرسہ مثل احد الجہنمی منسوب الی
جہنم وہو النار واصلہ بئر بعیدة القعر والضرس بالکسر السن الطاحنة واحد بفتحتین جبل بمدینة
سمی بہ التوحدہ وانفرادہ عن الجبل وعن ابی ہریرة رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ضرس الکافر مثل احد وغلظ جلدہ مسیرة ثلث رواہ مسلم ای ثلاث لیال وعنہ یرفعہ ما بین
منکبی الکافر فی النار مسیرة ثلاث ایام للراکب المسرع رواہ مسلم ومن ہہنا ای من اجل ان البدن
الاخروی غیر البدن الدنیوی قال من قال ما من مذہب الا وللتناسخ فیہ قدم راسخ قیل القائل
ہو العارف جلال الدین الرومی وحاشاہ ان یرضی بالتناسخ ولکنہ قال ذلک اعتراضا علی من
یبحث عن ہذہ الدقائق ولا یکل حقیقة الامر الی الحق سبحنہ قلنا انما یلزم التناسخ لو لم یکن البدن
الثانی مخلوقا من الاجزاء الاصلیة للبدن الاول واما اذا کان مخلوقا من اجزائہ لم یکن فرق بین
البدن الا فی الہیئة والترکیب ولیس ہذا تناسخا لان الشخص من اول عمرہ الی آخرہ یتغیر فی الہیئة
تغیرات لا تحصی ولا تناسخ اجماعا وان سمی ذلک ای تعلق الروح ببدن مخلوق من اجزاء البدن
الاول تناسخا کان ذلک نزاعا فی مجرد الاسم ای فی ان ہذا ہل یسمی تناسخا ام لا ولیس النزاع
فی الالفاظ بشیئ فی امثال ہذہ المسئلة ولا دلیل علی استحالة اعادة الروح الی مثل ہذا البدن
لا من الدلائل العقلیة ولا السمعیة بل الادلة من الکتاب والسنة قائمة علی حقیقتہ سواء سمی ذلک
تناسخا ام لا فالحاصل ان سبب انکار التناسخ ہو قیام الادلة علی بطلانہ اما ہذہ الاعادة فقد
قامت الادلة علی صحتہا فلیست من التناسخ وان سمیتموہا تناسخا فلا یضر الا التسمیة ولا نزاع لکم
فیہا وفی ہذا المقام ابحاث مہمة البحث الاول ذکر المتکلمون ان البعث ہو جمع الاجزاء الاصلیة و
فی الحدیث یحشر المتکبرون امثال الذر یوم القیمة رواہ الترمذی والذر النملة الصغیرة وہی اقل
من الاجزاء الاصلیة وفی الحدیث اہل الجنة علی صورة آدم ستین ذراعا کما فی صحیح البخاری وقد صح
عظم جسد الکافر عظما فاحشا حتی جاء فی الحدیث یعظم اہل النار فی النار حتی ان ما بین شحمة اذن احدہم

الی عائفة مسیرة سبعمائة عام کما فی المشکوة و ہذا اکثر من الاجزاء الاصلیة اضعافا مضاعفة والجواب
اما عن المتکبرین فانہم یبعثون ببعض اجزائہم تحقیرا لہم واما عن اہل الجنة فانہ ضم الیہم اجزاء
جدیدة ولا اشکال فی تنعیمہا بلا عمل فان فضل اللہ سبحانہ وسیع واما عن اہل النار فقد استشکل
ضم الاجزاء الجدیدة لانہ یلزم تعذیبہا بلا ذنب ولہم فی التخلص عنہ وجوہ احدہا ان عظمہم انما
ہو بانتفاخ الاجزاء الاصلیة واعترض علیہ ان الجواہر الفردة لا تقبل الانتفاخ ولا انقسمت و
اجیب بان الحق سبحانہ قادر علیہ وعندی فیہ بحث لان مذہبہم ان انقسامہا محال ثانیہا
ان العذاب لیس للجسد بل للروح المتعلق بہ فلا یلزم تعذیب غیر العاصی واقول ہذا فی غایة الجودة
لکنہ یخالف ما علیہ المشائخ من ان لکل من الروح والجسد حظا من العذاب ان قلت فما تقول
فی قولہ تعالی کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرہا قلت فسر العلماء المغایرة فی الآیة بوجوہ
منہا النضج وعدمہ قال فضیل بن عیاض المحدث الفقیہ تجعل النضج غیر نضج ومنہا تغیر اللون سوادا
وبیاضا وہو قریب من الاول ومنہا تغیر الزمان بناء علی اعادة المعدوم فی زمان غیر زمان
الاول ومنہا تغیر الوضع کقولک بدلت الخاتم قرطا ثالثہا انہ لا یقبح من اللہ سبحنہ شیء وفیہ نظر
لان لا ندعی ان تعذیب غیر العاصی محال بل نقول منفی سمعا ومعلوم من الضرورة الدینیة
رابعہا ان الاجزاء الزائدة محفوظة عن العذاب انما زیدت تقبیحا للصورة وایلاما للروح والاجزاء
الاصلیة البحث الثانی جاء عن ابن مسعود رضی اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح
الشہداء عند اللہ فی حواصل طیر خضر تسرح فی انہار الجنة حیث شاءت ثم تأوی الی قنادیل تحت
العرش رواہ مسلم وہذا تناسخ اجیب بان معناہ فی صور طیر خضر کما جاء فی بعض الروایات فعن
ابن مسعود رضی اللہ تعالی ارواح الشہداء عند اللہ کطیر خضر وعن ابن عمر رض فی صور طیر بیض وقال
بعض العلماء یکون حیوة الطائر بروحہ القائم بہ لا بروح الشہید بل یکون حوصلتہ مسکنا لروحہ
فتنعیمہم بواسطة تنعیم الطائر البحث الثالث قد نسب الی الامام محمد الغزالی انہ یجوز تعلق الروح
فی الحشر ببدن آخر غیر بدن الاول لان المثاب والمعاقب ہو الروح والبدن کالآلة ویرد علیہ
انہ تناسخ وعندی ان ہذا القول لو صح عن الامام فلیس تناسخا وان قرر المشائخ ان البدن الثانی

ان لم يخلق من اجزاء البدن الاول فهو تناسخ وذلك لان بعظيم الانكار على اهل التناسخ انما هو لانكارهم
الحشر وزعمهم ان الدنيا لا تفنى بل لا يزال الارواح تنقل من بدن الى بدن وما نقل عن الامام ليس
كذلك والوزن حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق الوزن مبتدء ويومئذ خبره والحق صفة
الوزن اي الوزن الحق كائن يوم اذ نسأل الامم والرسل ولم يرض المحققون كون الظرف متعلقا
بالوزن والحق خبرا زاعمين ان تعريف الخبر يفيد القصر فيكون المعنى الوزن في ذلك اليوم هو الحق لا
غير الوزن والوزن في ذلك اليوم هو حق لا باطل والاول غير صحيح والثاني غير مراد بل المراد هو الاخبار
بان الوزن الحق يقع في الآخرة لقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة هذا ملخص كلامهم وقال
بعضهم الحق خبر لمحذوف اي هو الحق وقال مكي وصاحب اللباب الحق بدل من الضمير في الظرف
والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته ولكن قد كشف الاحاديث
عنها فهو ميزان له لسان وكفتان توضع الحسنات في احدهما والسيئات في الاخرى فان ثقلت
الحسنات نجى وان خفت هلك وابن عباس قال عمود الميزان مسيرة خمسين الف سنة واحدى
كفتيه من نور والاخرى من ظلمة وهذا ان صح سنده فليس انكشاف الكفتين على اهل المحشر ببعيد عن القدرة
وههنا مسائل الاولى قال بعضهم الميزان خاص بالمؤمنين لان الكفار قد حبطت حسناتهم وبهذا فسر
بعضهم قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وقال قوم يوزن اعمالهم ويخفف عذابهم على حسب حسناتهم
مع انها محيطة في حق دخول الجنة كتخفيف ابي طالب ويدل عليه قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الثانية اختلف في حال من استوت حسناته وسيئاته فقيل يوقف
على الاعراف وقيل ناج لقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا عسى الله ان
يتوب عليهم الثالثة اختلف في ان الميزان واحد ام موازين لقوله تعالى ونضع الموازين القسط

اليوم القيمة والجمهور على الاول وان الجمع للتعظيم وہو جمع موزون لا ميزان الآية قالوا الوزن آخر
وقائع المحشر لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك ہم المفلحون وقال ابو المعين وہو على الصراط
فمن ثقلت حسناته نجى ومن خفت حسناته سقط فى النار الخامسة قيل الميزان بيد الرحمن لحديث
نواس بن سمعان مرفوعا الميزان بيد الرحمن يرفع اقواما ويضع آخرين يوم القيمة وقيل بيد جبرئيل
لحديث حذيفة بن يمان ان جبرئيل صاحب الميزان ولا منافاة اذ كل شئ بيد الرحمن والحديث
متشابه ينبغي السكوت وعن الكلام فيه وانكره المعتزلة زاعمين انه عبارة عن العدل فى الحكم او
عن جزاء الاعمال لان الاعمال اعراض والعرض لا يبقى زمانين واعادة المعدوم محال وان امكن
اعادتها بالفرض لم يكن وزنها لان الوزن من خواص الاجسام الثقيلة ولانها معلومة
لله تعالى فوزنها عبث والجواب عن الشبهة الاولى انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى
توزن فلا اشكال لحديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبى صلى الله عليه وسلم قال ان رجلا من
امتى ينشر تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر ثم يقول اتنكر من هذا شيئا اظلمك الكتبة الحافظون
فيقول لا يا رب فيقول ان لك عندنا حسنة فتخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبده ورسوله فوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه
الترمذى واختصرناه واجيب بوجوه اخر احدها ان الميزان ما يعرف به مقادير الاعمال من حيث
القلة والكثرة اما الخفة والثقل فعبارة عنهما ولا يخفى انه يشبه تاويل المعتزلة ويرجع الى انكار الميزان
ثانيها قيل ان الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واستشكله بعض العقلاء
بان انقلاب العرض جوہرا محال واجيب بالمنع كما ان الماہية الواحدة تكون جوہرا بحسب الوجود
الخارجى وعرضا بحسب الوجود الذہنى وعندى ان تلك الاجسام من عالم المثال وہو عالم جسمانى
محجوب عن الابصار وفيه مثال كل شئ من الجواہر والاعراض ويكون امثال الاعراض والمعانى الغير
المحسوسة اجساما فى ہذا العالم وقد نطقت النصوص باثباته ففى الحديث الرحم معلقة بالعرش تقول
من وصلنى وصله الله ومن قطعنى قطعه الله رواه البخارى ومسلم وقد افردنا فى جمعها رسالة و
استدل السيوطى على اثباته بقوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة قائلا ان عرض المعانى كالجوع و

۳۳۱

والفرح لا يعقل لا بجعلها اجساما مثالية بل ان اشخاص المكلفين توزن مستدلين بقوله عليه الصلوة والسلام انه ليأتي العظيم السمين لا يزن عند الله جناح بعوضة وبحديث عبد الله بن مسعود انه صعد شجرة وكان ضعيف الساقين فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتعجبون من دقة ساقيه وانهما اثقل عند الله في الميزان من السموت والارض كذا في التبصرة ولعل الاول عبارة عن الهوان والذل والثاني عن اعمال الساقين من القيام في الصلوة والمشي الى الجهاد وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض جواب عن قولهم وزنها عبث بوجهين احدهما لا نسلم ان افعال الحق سبحنه للاغراض فعلى هذا لا يجوز ان يسال عن اغراض افعاله بل افعاله حسنة لذاتها واعلم ان المعتزلة على ان الله تعالى لا يفعل الا لغرض مستدلين بان الفعل بلا غرض عبث واجيب بان معنى العبث هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى وان كان غيره فلا بد من بيانه وخالفهم الحكماء واهل السنة ثم الاشعرية على كون فعله معللا بالغرض مستدلين اولا بانه لو فعل لغرض كان ناقصا في ذاته ومستكملا بهذا الغرض وثانيا بانه قادر على تحصيل الغرض ابتداء فلا معنى لجعله غاية فيلزم العبث الذي فروا منه والاماتريدية على ان التعليل بالغرض ليس بلازم وهو مختار الشارح في التهذيب مستدلين بانه لو كان كل فعل لغرض لزم التسلسل فوجب الانتهاء الى ما لا غرض فيه وانما قالوا بعدم لزوم الغرض لا بنفي الغرض مطلقا لزعمهم ان تعليل البعض ثابت بالنص والاجماع كتائيد الانبياء بالمعجزات للتصديق وايجاب الحدود للزجر عن المعاصي يفارقون المعتزلة بان التعليل عندهم تفضل واحسان على العباد لمصالحهم وعند المعتزلة واجب واجيب بان التصديق والزجر ليس غرضا داعيا الى الفعل بل هو منفعة تابعة له لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها جواب ثان وقال الله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب العبث وقال بعض المحققين الحكمة فيه اظهار العدل على الخلائق وقطع لمعذرة العصاة والكتاب اى قرءة الكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم قيل الظاهر كلمة او لمنع الخلو

بل الواو لان الصحيفة اما مشتملة على الطاعات فقط واما على المعاصي فقط واقول المراد بالكتاب الجنس وهو مشتمل على القسمين معاً واعلم ان الحق سبحنه وكل بكل مكلف ملكين يكتب احدهما حسناته والاخر سياته وعن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كاتب الحسنات على يمين الرجل وكاتب السيات على يساره وكاتب الحسنات امير على كاتب السيات فاذا عمل حسنة كتبها صاحب اليمين عشرا واذا عمل سيئة كتبها صاحب اليمين لصاحب الشمال دعه سبع ساعات لعله يسبح او يستغفر رواه محي السنة في المعالم وقال عكرمة لا يكتبان الا ما فيه اجر او وزر وقال مجاهد يكتبان حتى انينه في مرضه وقال بعضهم يكتب المباحات فتجعل مع الحسنات ان قلت ومع السيات ان غلبت

تؤتى للمؤمنين بايمانهم والكفار بشمائلهم ليقرء كل واحد ما عمل فيتذكره بعد ما نسى ويعترف به ودراء ظهورهم اى خلفها وهذا بان يجعل يمنى الفاجر الى عنقه ويجعل يسراه الى ظهره فيجعل فيها الكتاب حق لقوله تعالى ونخرج له اى للانسان يوم القيمة كتابا يلقه منشورا اى مكشوفا غير مستور وهما صفتان لكتابا والثانى حال من الضمير المنصوب ولقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا سهلا وعن عائشة رضی قالت يا نبى الله ما الحساب اليسير قال ان ينظر في كتابه فيتجاوز عنه ومن نوقش في الحساب يا عائشة رضی يومئذ هلك رواه احمد وههنا بحث وهو ان النصوص ناطقة بنجاة اصحاب اليمين وعذاب اهل الشمال فمن اى الفريقين عصاة المؤمنين المعذبين واجيب بانهم من اصحب اليمين وان عذبوا فما لهم الى النجاة واما الحساب اليسير فمن باب وصف الكل بوصف البعض واجاب بعضهم بان العصاة المعذبين يؤتون الكتاب بايمانهم بعد الخروج من النار واجاب آخرون وسكت المص عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب لان قرءة الكتاب من جملة الحساب او من مقدماته قيل كان الافضل ان يقال الكفار بالسوال واجيب بان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب كالاية المذكورة في الشرح وانكره المعتزلة وفسروا الكتاب بنفس المكلف المنقوشة باعمالها الراسخة فيه زعما منهم انه عبث لان الحق سبحانه عالم باعمالهم والجواب ما مر و

ہوانا لانسلم ان افعالہ تعالیٰ للاغراض ولو سلم فلعل فی الکتاب حکمۃ لانعرفہا والسؤال حق ہو
ان یسأل العباد عن اعمالہم قال اللہ تعالیٰ ولنسئلن الذین ارسل الیہم ولنسئلن المرسلین وقال اللہ
تعالیٰ فقفوہم انہم مسئولون ان قلت فما معنی قولہ تعالیٰ فیومئذ لا یسئل عن ذنبہ انس ولا جان قلنا
ہذا بعد ما تم السؤال والحساب امر المجرمین بادخال النار لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ یدنی
العبد المؤمن ای یقربہ من جنابہ الاقدس قربا لا یعرف حقیقتہ فیضع علیہ کنفہ مستعار من کنف
الطائر وہو جناحہ ومن عادۃ الطیر ستر الفراخ بالجناح ویسترہ عن الخلائق کیلا یخجل فیقول لہ اتعرف
ذنب کذا اتعرف ذنب کذا فیقول العبد نعم ای رب ای کلمۃ نداء ورب بکسر الباء وحذف الیاء حتی
قررہ ای یذکرہ اللہ سبحانہ ذنوبہ حتی جعلہ مقرا بذنوبہ ورأی ظن الرجل انہ قد ہلک ای
یعذبہ اللہ تعالیٰ بما اظہر من ذنوبہ قال سترتہا علیک فی الدنیا وانا اغفرہا لک الیوم فیعطی کتاب
حسناتہ واما الکفار والمنافقون فینادی مجہول والمنادی ہو الملئکۃ لہم علی رؤس الخلائق و
ذلک لان الصوت الفوقانی اشد ظہورا وجہرا ہؤلاء الذین کذبوا علی ربہم بیان للنداء ای افتروا
علی ربہم الادیان الباطلۃ ونسبوہا الی اللہ سبحٰنہ الا لعنۃ اللہ علی الظٰلمین ای علیہم ولکن وضع
الظاہر موضع المضمر ذما لہم بالظلم وکل من عصی اللہ سبحٰنہ فہو ظالم علی نفسہ ولعل المراد ہہنا ہو الکفر
والشرک لقولہ تعالیٰ ان الشرک لظلم عظیم والحدیث رواہ البخاری ومسلم عن ابن عمر الی قولہ الظالمین
والحوض حق لقولہ تعالیٰ انا اعطینٰک الکوثر فوعل من الکثرۃ واصلہ الشئ الکثیر جداً
ثم شاع فی الخیر الکثیر وسمی الشارع بہ ماء مبارکا یشربہ المؤمنون یوم القیمۃ وکلام الشارح مبنی
علی ان الحوض ہو الکوثر ولکن فیہ خلاف العلماء قال عطاء فی الآیۃ الکوثر حوضہ لکثرۃ واردیہ وقال
الجمہور متغایران فالحوض فی المحشر للحدیث انی لاصد الناس عنہ کما یصد الرجل ابل الناس عن حوضہ

رواه مسلم اراد الكفار ولا سبيل لهم الی الجنة اما الکوثر ففی الجنة للحدیث بینا انا اسیر فی الجنة اذا انا بنهر فقال جبرئیل ہو ہذا الکوثر الذی اعطاک ربک رواه البخاری[٥٢] وجمع بعضهم بان منبع الکوثر الحوض فیجوز الحکم بالاتحاد وہذا الجمع جید ولکن الامر بالعکس ففی الحدیث اعطانی الکوثر نهر من الجنة یسیل فی حوضی ذکره القاضی عیاض فی الشفاء وفی حدیث آخر یجری فی الحوض میزابان ممد انه من الجنة رواه مسلم فهذا هو الجمع الصحیح وذکر الامام الزاهد فی تفسیره ان الکوثر حوض علی ظهر الملک یاتی به حیث کان النبی صلی الله علیه وسلم فی المحشر او فی الجنة ولکن الامام الزاهد لا یبالی بذکر الموضوعات بقی ہہنا بحث وہو ان الکوثر فسر بوجوه آخر فعن مغیرة مرفوعا الاسلام کما فی العین المعانی وعن عکرمة النبوة وعن ابی بکر بن عیاش کثرة الامة وعن القرآن وعن ابن عباس الخیر الکثیر وعن جعفر الصادق نور القلب وعنه شفاعة الامة وقیل کثرة المعجزات وقیل کثرة فقهاء الامة وقیل کلمة لا اله الا الله وقیل شهود الوحدة فی الکثرة ومعرفة الکثرة بالوحدة وقد تقرر انه لا استدلال مع الاحتمال قلت ہذه الاقوال لا تنافی حدیث الحوض ونهر الجنة ولا ینافی بعضها بعض بل الکوثر ہو الخیر الکثیر وکل ما ذکر من الخیر الکثیر وعن سعید بن جبیر رض انه لما فسر الکوثر فی الآیة بالخیر الکثیر قیل له یقول ناس ہو نهر فی الجنة قال ہو من الخیر الکثیر فکذا فی صحیح البخاری ولقوله علیه السلام حوضی مسیرة شهر ای ذو مسافة شهر وقد وردت الاحادیث فی مسافة الحوض علی مقادیر مختلفة[٥٣] والمقصود سعة مقداره لا التعیین فلا تخالف وزوایاه جمع زاویة وہو بالفارسیة کنج وگوشه سواء ای متساویة والمراد الحوض مربع[٥٤] ویجوز ان یراد انه متساوی الطول والعرض ماؤه ابیض من اللبن قال البصریون اسم التفضیل لا یشتق من الالوان وخالفهم الکوفیون وہو الصحیح لهذا الحدیث المسند الی افصح العرب ومن خطأ النحاة انهم لا یحتجون بامثاله ولو سمعوه من بدوی لا یعرف الا بعر الابل لاتخذوه حجة وریحه اطیب من المسک وکیزانه بکسر الکاف جمع کوز کنجوم السماء فی الکثرة والنورانیة من یشرب مرفوع علی ان من موصولة او مجزوم علی انها شرطیة منها لے

٣٣٥

من الكيزان فلا يظمأ ابدا رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان قلت الشرب من اعظم انواع اللذة فانقطاعه مما لا يليق باهل الجنة اجيب بوجهين احدهما انه لا يظمأ ما دام في عرصات المحشر ثانيهما انه يجوز ان يكون الشرب بعده للتنعيم لا للعطش بل لا ينفي بان يكون في الجنة جوع ولا عطش لانهما من العذاب والاحاديث فيه كثيرة بل صرح القاضي عياض بتواترها وذكر من رواتها سبعة وعشرين من الصحابة ومنهم ابو بكر وعمر وعائشة رض في هذا المقام بحث شريف القدر وهو ان الحوض قبل الصراط او بعد فقال بعضهم الحوض مقدم بوجهين احدهما ان النبي صلعم قال اني لاصد الناس عنه رواه مسلم وفسر الناس بالكفار وهم لا يجاوزون الصراط ثانيهما قوله صلى الله عليه وسلم انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك رواه مسلم وفسر الاقوام بالمرتدين وقال بعضهم الصراط قبل الحوض بوجهين احدهما انه لا ظمأ بعد الحوض وقد صح ان بعض عصاة المؤمنين يسقطون من الصراط في النار واجيب اولا بان من شرب لم يعذب بالظمأ ولو دخل النار وثانيا بان من قدر دخوله النار لم يشرب منه ثانيهما حديث انس رض قال سالت النبي صلعم ان يشفع لي يوم القيمة قال انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك على الصراط قال اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك عند الميزان قال فاطلبني عند الحوض رواه الترمذي وقال غريب واجيب بان الطلب في الامكنة المترتبة يجوز ان يبتدئ من اول الامكنة وآخرها بل الافضل في الطلب هو البدء من الآخر لانه لا يكون فيه احتمال عدم الادراك بخلاف البدء من اول الامكنة فانه يحتمل ان يسبق المطلوب فلا يدرك في مكان قط هذا ملخص ما ذكره العلماء والاحسن ان الورود على الحوض

مرتان قبل الصراط وبعده والله سبحانه اعلم والصراط حق وهو جسر بكسر الجيم بالفارسية پل
ممدود على متن جهنم اى على ظهره ادق من الشعر واحد من السيف قال ابو سعيد الخدرى الصحابى رض
بلغنى ان الجسر ادق من الشعر واحد من السيف رواه مسلم وهذا فى حكم المرفوع يعبر به اهل الجنة
ويزل به اقدام اهل النار من الكفار وبعض عصاة المومنين وانكره المعتزلة وقالوا الصراط عبارة
عن الصراط المستقيم الشرعى المتوسط بين الافراط والتفريط والدقة والحدة عبارة عن صعوبة الاتفاق
عليه لانه لا يمكن العبور عليه لدقته وحدته وان امكن فهو تعذيب للمومنين لان العبور عليه مشقة
شديدة والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من التمكين وهو الاقدار اى يجعلهم قادرا من
العبور عليه ويسهله على المومنين حتى ان منهم من يجوزه اى يمر عليه كالبرق الخاطف اخطف السلب و
البرق الشديد يغلب البصر فكانما يسلبه وهذا عبارة عن السرعة الشديدة ومنهم كالريح الهابة اى
السريعة من الهبوب بالضم وهو سرعة الريح ومنهم كالجواد المسرع بالفتح الفرس السريع الى غير ذلك
مما ورد فى الحديث فمنهم كالطير ومنهم كاجود الابل ومنهم كالشاد والشد بالفارسية دويدن ومنهم
كالماشى فهذا حال عبور الصلحاء واما غيرهم فمنهم من يزحف على اليته كالصبى بل روى ان بعضهم
يعبره على وجهه ثم العابر اما ناج سالما واما مجروح من شوك وكلاليب على جانبى الصراط ويسقط بعض
المومنين العصاة فى النار ثم ينجيه الله سبحانه والتفصيل فى كتب الحديث والجنة حق والنار
حق لان الآيات والاحاديث فى شانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى الاحصار شمردن وهذا
التركيب من المشكلات لان ان مصدرية فيكون المعنى اشهر من الخفاء واكثر من الاحصاء ويوجه

بان المصدر بتاویل اسم الفاعل فی الاول واسم المفعول فی الثانی تمسک المنکرون ہم الفلاسفة
زعموا ان کل ما جاء فی النصوص من ذکر الجنة والنار فہو ماول باللذة والآلام العارضین للروح من تصور
کمالاتہا ونقصاناتہا وہذا التاویل یکفرہم لانہ کانکار النصوص بان الجنة موصوفة بان عرضہا
کعرض السموات والارض قال الحق سبحنہ وسارعوا الی مغفرة من ربکم وجنة عرضہا کعرض السماء و
الارض قال بعض المفسرین ارید بالعرض السعة وقال بعضہم ارید مقابل الطول وعن کریب قال
ارسلنی عبد اللہ بن عباس الی رجل من اہل الکتاب اسالہ عنہ فاخرج اسفار موسی فقال سبع
سموات وسبع ارضین تضم کما تضم الثیاب بعضہا الی بعض فہذا عرضہا واما طولہا فلا یقدر قدرہ
الا اللہ سبحانہ کذا فی الدر المنثور وہذا ای وجود الجنة الموصوفة فی عالم العناصر ہو ما فی جوف فلک القمر
فانہم زعموا ان الافلاک والعناصر کرات تحیط بعضہا ببعض کطبقات البصل وان العناصر الاربعة
کرات یحیط بہا فلک القمر وان الارض وسط الکل محال لان عالم العناصر اصغر من فلک القمر الذی
ہو اصغر السموات و فی عالم الافلاک او فی عالم آخر خارج عنہا ای عن عالم الافلاک مستلزم لجواز
الخرق لان المکلفین ہم فی جوف فلک القمر والجنة خارجة عنہ فوصولہم الیہا مستلزم لخرق بعض الافلاک
ان کانت الجنة فی الافلاک ولخرق جمیع الافلاک ان کانت خارجة عن الافلاک والالتیام ذکرہ استطرادا
لازدواجہ مع الخرق فی مباحث الکتب الحکمیة وذلک لان قوما ذہبوا الی ان الکواکب تسیر فی الافلاک
الساکنة بان تخرقہا ویلتئم الخرق کسیر السمک فی الماء فعارضہم الحکماء بان ہذا الخرق والالتیام محال و
قد یراد بالالتیام کونہا مادة لجسم آخر یحصل منہا کحصول المولید من العناصر وعلی الوجہین لا ضرورة

في ذكره وهو اي خرق الفلك باطل قلنا هذا اي بطلان الخرق مبني على اصلكم الفاسد اراد جنس اصولهم او اعظمها وهو ان الواجب تعالى موجب غير مختار ويجوز ان يكون المعنى ان هذا الدليل مبني على اصلكم الفاسد وهو بطلان الخرق وقد تكلمنا عليه في موضعه اي ابطلناه في الكتب المبسوطة وتفصيل هذا البحث ان الفلاسفة استدلوا على امتناع الخرق بوجوه احدها ان الفلك يتحرك بالاستدارة ففيه مبدء حركة مستديرة والخرق لا يمكن الا بحركة مستقيمة في اجزاءه فيلزم ان يكون فيها مبدء حركة مستقيمة فيجتمع النقيضان اجيب بان لا نسلم ان فيه مبدء حركة بل القادر المختار يحركه بارادته ولو سلم ان فيه مبدء فالمختار قادر على اعدام مبدء المستديرة وايجاد مبدء المستقيمة ثانيها ان الفلك شيء مطيع لما اوحى الله تعالى اليه والخرق في بدن الحي يؤذي فتعذيب الحي المطيع ينافي الحكمة واجيب بانا لا نسلم ان كل خرق يوجع بل الايجاع بارادة الحق سبحنه ويدل عليه ان الغذاء يحدث بنفوذه في البدن تخريقات لا تحصى بلا ايجاع ولو سلم فيجوز ان يكون خرقها بعد موتها ثالثها ان الزمان مقدار حركة الفلك فلو فسد الفلك انقطع الزمان و انقطاعه محال لامكان عدمه متاخرا عن وجوده وهذا التاخر لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجود الزمان من فرض عدمه اجيب بان الزمان موهوم عندنا ولو سلم انه مقدار الحركة فان امامكم افلاطون ذهب الى انه جوهر مجرد ولو سلم فهو عندكم مقدار حركة الفلك الاعظم المحيط بجميع الافلاك فيجوز خرق غيره و ايضا لا نسلم ان التاخر زماني بل ذاتي والخرق لا يمنع حركة الفلك وايضا يجوز ان يعدم القادر المختار الفلك الحافظ للزمان بحركته ويوجد فلكا يحفظه بحركته في هذا الآن بعينه وههنا فوائد شريفة الفائدة الاولى زعمت الفلاسفة ان وجود عالم آخر وراء هذا العالم الفلكي والعنصري محال ولم ياتوا بدليل قوي وقال ابو الحسن الرفاعي قدس سره ان لله تعالى بحرا من رمل يجري مجرى الريح العاصفة منذ خلق الله السموات والارض الى يوم القيمة وللحق سبحنه بعدد كل ذرة منها دنيا مثل دنياكم هذه وما من ساعة من ليل ولا نهار الا وفيها تقوم قيامة على قوم وتنصب ميزان او صراط ويدخل قوم الجنة والنار انتهى وما يعلم جنود ربك الا هو الفائدة الثانية لكل اهل الجنة في الجنة فضل على السماء الرابعة ودفعه

صاحب المدارك بقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض والصحيح انها على السماء السابعة واما النار
فالمشهور في الشرع انها تحت الارضين وقال الشارح في التهذيب الحق التوقف **وهما** اي الجنة
والنار **مخلوقتان الآن** ظرف بمعنى الزمان الحالي وقيد به لان اسم المفعول مشترك بين الحال
والاستقبال والمطلوب هو الاول **موجودتان** تكرير وتوكيد لقوله مخلوقتان وزعم اكثر المعتزلة بانهما
انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وبها ثبت وجود النار اذ لا قائل
بالفرق واجيب بانها كانت من بساتين الارض بالشام والعراق او بين فارس وكرمان وفيه
بعضهم بان قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا يدل على انها في السماء ورد بانه يحتمل ان يكون على
راس جبل او يراد الهبوط في الرتبة قال المحققون اطباق السلف على انها الجنة الموعودة للمؤمنين
يقطع خرافة المعتزلة واما احتجاجهم بان اسكانهما الجنة وعلمهما بانهما يسكنونها بلا عمل والآيات الظاهرة
في اعدادهما دليل ثان والاعداد تيار كردن مثل اعدت اي الجنة للمتقين واعدت اي النار
للكافرين قيل فيه بشارة لدلالته على ان النار انما خلقت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر
رد لجواب المعتزلة وحاصل الجواب انه يعبر عن المستقبل بلفظ الماضي للتنبيه على حقية الوعد والوعيد
كقوله ونفخ في الصور وحاصل المراد انه لا ضرورة في التاويل وانما عدلنا عن الظاهر في قوله ونفخ في الصور
للضرورة فان عورض بما ذكر من الآيات الواردة بلفظ الماضي بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة

مبتدء والخبر بجعلها ای نخلقها للذین لا یریدون علوا ای تکبرا فی الارض ولا فسادا بالکفر و
الظلم علی العباد وللعارضۃ اقامۃ الدلیل علی نقیض ما ادعاہ الخصم ای ان عورض لفظ الماضی بلفظ
المستقبل الدال علی انہا غیر مخلوقۃ الآن قلنا فی جواب المعارضۃ یحتمل الحال والاستمرار ای
لانسلم ان المضارع للاستقبال فقط کما ادعی المعارض بل یستعمل فی الحال حقیقۃ وفی الاستقبال
مجازا شائعا کقولہ تعالی یسبح للہ ما فی السموات وفیہ بحث لان احتمال الحال لایساعدنا کما لا
یساعدہم والاستمرار مجاز فللمخالف ان یقول لا ضرورۃ فی العدول عن الظاہر والجواب انہ ذکر
احتمال الحال جدلا لیسکت الخصم ثم ذکر الاستمرار الذی ہو الاحتمال المساعد ارشادا لطالب الحق
ولو سلم ان معارضتکم تامۃ واقعۃ لاستدلالنا بلفظ الماضی فقصۃ ادم علیہ السلام تبقی سالمۃ
عن المعارض ان قلت ہذہ الآیۃ کما تعارض آیۃ الاعداد فہی معارضۃ لقصۃ آدم ایضا اجیب
بان الاستدلال بلفظی الماضی والمستقبل کلیہما ظنی فاعتبر المعارضۃ بینہما اما قصۃ آدم علیہ السلام
فقطعیۃ لایعارضہا الظنی واعلم ان اوضح الاجوبۃ عن المعارضۃ ہو انا نسلم ان الجعل تام بمعنی
الخلق بل ہو ناقص بمعنی التملیک ومن الفاظ الہبۃ جعلت الدار لزید وما یقال من ان المتبادر
من جعل الدار لزید تمکنہ من التمکن فیہا وہذا المعنی لازم بوجود الجنۃ والحمل علی التمکن بالفعل عدول
عن الظاہر فتحکم لایرضاہ العقل السلیم ولا قدرۃ للعباد علی ان یسکنوا الجنۃ قبل الوقت المعلوم
وہہنا بحث وہو ان الشارح اقتضی صاحب المواقف واکتفی بدلیلین یشغب فیہما المخالف
والاوضح ہو الاستدلال باجماع السلف والاحادیث البالغۃ مبلغ التواتر المعنوی کاحادیث
رؤیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الجنۃ لیلۃ المعراج واحادیث عذاب القبر وتنعیمہ الناطقۃ بان المیت
یکشف علیہ الجنۃ والنار مساء وصباحا او طالحا لیتضاعف سرور المؤمن وغم الکافر قالوا ای
المعتزلۃ وہذا الدلیل لابی ہاشم لو کانتا موجودتین لما جاز ہلاک اکل الجنۃ الاکل لضمتین
ماکولہا من الثمار لقولہ تعالی اکلہا دائم لکن اللازم وہو عدم جواز ہلاکہ باطل لقولہ تعالی کل شئ
ہالک ای فان الا وجہہ ای ذاتہ تعالی والتعبیر عن الذات بالوجہ شائع قلنا لاخفاء فی
انہ لایمکن دوام اکل الجنۃ بعینہ لان الماکول منہ یہلک بالاکل فعلم ان الآیۃ متروکۃ الظاہر وانہ
لیس المراد دوام کل فرد من الاکل وانما المراد بالدوام بانہ اذا فنی منہ شئ جیئ ببدلہ فالمراد ہو الدوام

۵ وہذا الدلیل لابی ہاشم قال فی شرح المواقف احتج ابو ہاشم بوجہین الاول لقولہ تعالی فی وصف الجنۃ اکلہا ای ماکولہا دائم مع قولہ کل شئ ای موجود ہالک الا وجہہ فلو کا

العرفی وہو عدم الانقطاع زمانا یعتد بہ کما یقال دام الحرب بینہم وھذا لا ینافی الھلاک لحظۃ لے

طرفۃ عین سلہ واجاب بعض المحققین بحمل الدوام علی الحقیقی والاکل علی نوعہ والھلاک علی ہلاک الاشخاص

وہذا بان یہلک کل شخص من الاکل بعد وجود مثلہ فیہلک الاشخاص ویدوم النوع ولا ینقطع ولو

لحظۃ وہذا اوثق بمذہب اہل الظواہر علی ان الھلاک لا یستلزم الفناء جواب ثان بل یکفی الخروج عن

الانتفاع بہ وہو الاکل کقولہم ہلک الطعام اذا لم یصلح للاکل والحاصل انہ یجوز ان یفسد صورۃ الاکل

بتفریق اجزاءہ او بتغیر طعمہ بحیث لا یصلح للاکل ولا یفسد مادتہ فیکون الاکل دائما بمادتہ مع ہلاک

صورتہ فی بعض الاوقات کما اذا افرقنا ترکیب السریر فیکون ہالکا بزوال صورتہ وباقیا ببقاء مادتہ

ولو سلم ان اکلہا دائم بصورتہ ولا یجوز خروجہ عن الانتفاع بہ فیجوز ان یکون المراد بقولہ تعالی کل شیئ

ہالک الا وجہہ ان کل ممکن فہو ہالک فی حد ذاتہ بمعنی ان الوجود الامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی

کالعدم ومن ہہنا قیل الوجود بین العدمین کالطہر بین الدمین وقال الامام الغزالی رح الممکن فی

حد ذاتہ ہالک دائما لا انہ یہلک ویدل علی ذلک الجملۃ الاسمیۃ الدالۃ علی الاستمرار وقال الحکماء الممکن

فی نفسہ لیس وبالواجب ایس وبہذا ظہر معنی الحدیث ما صدق کلمۃ قالہا الشاعر کلمۃ لبید الا کل شیئ

ما خلا اللہ باطل رواہ البخاری ومسلم وہہنا وجہان آخران للجواب احدہما ان الجنۃ اذا خلقت یوم

القیمۃ فہی شیئ تدخل تحت قولہ تعالی کل شیئ ہالک الا وجہہ فیجب ہلاکہا بعد خلقہا یوم القیمۃ فالالزام

مشترک واجیب بان المراد ہی الاشیاء الموجودۃ فی الدنیا فقط بقرینۃ ان الآخرۃ دار البقاء ودفع بانہ تخصیص

بقرینۃ خارجیۃ فنحن ایضا نخصہ بغیر الجنۃ والنار بقرینۃ الآیات والاحادیث الدالۃ علی وجودہما مع قولہ

اکلہا دائم ثانیہما قال ابو العالیۃ المفسر التابعی کل شیئ ہالک الا ما ارید بہ وجہہ ای کل شیئ من الدنیا فناء الا

العمل الصالح بقی ہہنا شبہتان للمعتزلۃ الاولی خلق الجنۃ والنار قبل یوم الجزاء عبث قلنا بعد تسلیم القبح

العقلی ان بعض السعداء کالشہداء یدخلون الجنۃ عقیب الموت وبعضہم ینظرون الی زہرتہا ونعیمہا

فیجدون روحہا ویفرحون برؤیۃ مکانہم وبعض الاشقیاء یدخلون النار عقیب الموت وبعضہم ینظرون

الیہا ویجدون سمومہا ویغتمون برؤیۃ مکانہم کما جاء فی الاحادیث الصحیحۃ الثانیۃ قال الحق سبحانہ

سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض وانما يكون عرضها اذا وقعت في مكانهما و
ذلك انما يمكن بعد فنائهما لان تداخل الاجسام محال اجيب بان المعنى عرضها كعرض السموات و
الارض كما صرح به في الآية الاخرى نحو زيد اسد وذلك لانه يستحيل ان يكون عرضها عرضهما ولو بعد الفنا
لاستحالة قيام عرض واحد بشخص بمحلين باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان
لا يطرء اي لا يعرض عليهما عدم مستمر لا دائما ولا زمانا يعتد به لقوله تعالى في حق الفريقين اي اهل
الجنة والنار خالدين فيها ابدا اي في الجنة او في النار والخلود فيهما لا يتحقق الا بخلودهما ولما كان
ههنا مظنة سوال وهو ان يكون بعد فنائهما في قوله كل شيء هالك الا وجهه اجاب بقوله واما ما قيل
القائل بعض اهل السنة من انهما تهلكان بعد فناء الدنيا وقبل الحشر ولو لحظة تحقيقا علة لقوله
قيل ولقوله تهلكان مجاز لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى وهو عدم
عروض العدم المستمر على انك قد عرفت انه لا دلالة في الآية على الفناء لجواز ان يراد بالهلاك عدم
الاعتداد بالوجود الامكاني وذهب الجهمية فرقة من المبتدعة الجبرية منسوبة الى جهم بن صفوان
الترمذي وقيل منسوبة الى جهم اسم موضع والصحيح هو الاول الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وقد
يستدل على ذلك بوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال اجيب بان دوامهما لا يستلزم وجود ما
لا يتناهى بل كل ما يدخل تحت الوجود بعد البعث فهو متناه ثانيها افعال القوى الجسمانية متناهية
لان قوة نصف الجسم اقل افعالا من مجموعه فاذا تناهت افعال قوة نصف منه تناهت افعال
قوة النصف الآخر ايضا فيلزم تناهي افعال قوة المجموع واجيب بوجوه كثيرة واوضحها ان فياض
القوى سبحانه مختار فهو قادر على ان يخلق في الجسم قوة لا تنقطع افعالها ثالثها ان الدوام الاحراق
مع الحيوة سفسطة اجيب اولا بانا نمنع اشتراط اعتدال المزاج في الحيوة وثانيا بانه يجوز ان يخلق الله
سبحانه في الحي قوة تمنع فساد الاجزاء التي يتقوم بها الحيوة والسمندل واضح دليل على امكانه رابعها
ان النار تفني الرطوبات فيجب الانتهاء الى تفرق اجزاء الابدان لان الرطوبة هي الجامعة لها اجيب
بان القادر المختار جل ذاته يحفظ الرطوبات عن الفناء والاجزاء عن التفرق والحيوة مع التفرق
وهو قول مخالف للكتاب والسنة واجماع الامة وكذلك قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي ان
اهل الجنة والنار تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم فيجتمع في هذا السكون اللذات اهل الجنة

والالام لاہل النار مستندا بان تسلسل الحرکات محال ببرہان التطبیق و قد عرفت ان الدوام لا
یوجب وجود حرکات غیر متناہیۃ ولو سلم لزم المحال فی السکونات ایضا لیس علیہ شبہۃ ای دلیل
ضعیف فضلا عن حجۃ ای دلیل قوی و ہذا النفی مبنی علی عدم الاعتداد بالشبہات المذکورۃ و
وقد مر ترکیب فضلا فی بحث عذاب القبر و حاصلہ المبالغۃ فی نفی الحجۃ و فی ہذا المقام فوائد مستطرفۃ
الاولی تحیرت الافہام فی قولہ تعالی فمنہم شقی وسعید فاما الذین شقوا ففی النار لہم فیہا زفیر وشہیق
خالدین فیہا مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک ان ربک فعال لما یرید واما الذین سعدوا
ففی الجنۃ خالدین فیہا مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک و ذکر المفسرون فیہ وجوہا احدہا
ان المستثنی فی الموضعین فساق الموحدین سعدوا بالایمان وشقوا بالعصیان فیفارقون الجنۃ
ایام عذابہم والتابید من مبدء معین و ہو دخول اہل الطاعۃ الجنۃ والتقسیم لمنع الخلو فلا یمتنع اجتماع
القسمین ثانیہا ان المستثنی مدۃ توقفہم للحساب ولبثہم فی الدنیا ثالثہا ان اہل النار یخرجون من
النار احیانا الی الزمہریر واہل الجنۃ ینعمون بما یشغلہم عن الجنۃ و ہو الرؤیۃ رابعہا الا بمعنی سوی
ولیس مادامت السموات والارض کنایۃ عن التابید بل المعنی سوی ما شاء من الزیادۃ الغیر المتناہیۃ
علی مدۃ بقاء السموات والارض بسم اللہ الرحمن الرحیم - الکلام فی الثواب والعقاب قال المصنف و
الکبیرۃ مبتدء والخبر لا تخرج قد اختلفت الروایات فیہا فروی ابن عمر رضی اللہ عنہما ہو عبد اللہ بن عمر
بن الخطاب رضی اللہ من عظماء الصحابۃ وفقہائہم وزہادہم واشدہم فی الطاعۃ وقال جابر رضی اللہ
لم یکن منا احد الا مال الی الدنیا او مال الدنیا الیہ الا ابن عمر وکانت ولادتہ قبل الوحی بسنۃ واسلم مع
ابیہ وہو صغیر وقد یروی انہ اسلم قبل ابیہ لکنہ لم یصح وتوفی سنۃ ثلاث وسبعین وکان سبب وفاتہ

ان عبد الملک بن مروان امیر الوقت کان یعظمه وینهی نائبه الحجاج بن یوسف عن ان یوذیه فحسده
الحجاج فامر رجلا ان یسم زج الرمح ویغرزه فی قدم ابن عمر رض وقت الازدحام ایام الحج فورمت رجله و
مات شهیدا رضی الله تعالی عنه انها تسعة الشرک بالله تعالی ای اعتقاد شریک فی الالوهیة او فی
استحقاق العبادة وقتل النفس بغیر حق کحد او قصاص وارتداد وقذف المحصنة القذف هو النسبة
الی الزنا والمحصنة بالکسر والفتح المؤمنة العاقلة الحرة البالغة العفیفة عن الزنا من الاحصان وهو الحفظ
فالکسر علی انها احصنت نفسها والفتح علی ان الله سبحنه حفظها والزنا بالقصر فی لغة اهل الحجاز
وبالمد فی لغة اهل نجد والفرار عن الزحف بفتح فسکون هو العسکر من زحف الصبی اذا تحرک علی استه او
رکبتیه قلیلا قلیلا لان العسکر لکثرته وتتابعه یری من بعد کانه یتحرک قلیلا بل کانه واقف والمراد هو
الفرار من حرب الکفار وهذا اذا کان الکفار اقل من ضعف المسلمین والاجاز والسحر هو استعمال
اسباب غیر مشروعة ذات خاصیة فی الاضرار بلاحق کتمریض او هلاک وتفریق بین زوجین ولا یقدر علیه
الا نفس شریرة لیس فیها صلاح وقال بعضهم لا یتم الا باعانة الشیاطین واختلف العلماء فی حکمه بعد
الاتفاق علی انه کبیرة فقیل یکفر معلمه ومتعلمه وعامله وقیل یکفر عامله فقط وقال الشیخ الامام ابو منصور
الماتریدی القول بان السحر مطلقا کفر باطل بل الکفر منه ما کان فیه رد التصدیق والاقرار اما من
تعلمه لحفظ نفسه فهو مؤمن والمختار عند الحنفیة ان الساحر اذا قتل فهو کقاطع الطریق یقتل علیه
الذکور والاناث ومن لم یقتل وکان سحره مشتملا علی کفر قتل علیه الذکور فقط واما ما یستعمله المشائخ من
قراءة آیات القرآن والاسماء الالٰهیة لدفع الظالمین او تالیف الزوجین فلیس بسحر واکل مال الیتیم
وعقوق الوالدین بالضم ترک طاعتهما

۳۴۵

فی الامور المشروعة بل قیل فی الشبہات ایضا اما فی معصیة اللہ سبحنہ فلا طاعة لمخلوق المسلمین اما الکافران فلا طاعة لہما ولکن یثاب علی الاحسان الیہما کما دل علیہ الاحادیث والالحاد میلہ المیل ومنہ لحد القبر لانہ مائل لجانب منہ ثم غلب علی المیل عن الحق الی الباطل فی الحرم بفتحتین مکة وما حولہا علی فراسخ معلومة من الاطراف ویقال الالحاد فی الحرم تارة بالشرک وفیہ بحث لانہ اکبر الکبائر حیث ما کان وتارة بالظلم وتارة بالمعصیة مطلقا ولذا قیل الصغیرة فی الحرم کبیرة ومن ذلک کرہ بعض السلف الاقامة بمکة وخرج عبد اللہ بن عباس الصحابی رضی اللہ عنہ عن مکة واستوطن الطائف وقال عبد اللہ بن مسعود ما من بلد یواخذ العبد فیہ بالارادة قبل العمل الا مکة وکان عمر بن الخطاب یضرب الناس اذا فرغوا من الحج ویقول یا اہل الیمن یمنکم ویا اہل الشام شامکم ثم الحدیث الشرح رواہ البخاری فی کتاب الادب وابن جریر فی التفسیر بسند حسن عن عبد اللہ بن عمر موقوفا علیہ بلفظ اکل الربوا بدل الزنا ورفعہ بعض الائمة الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکلام الشارح مبنی علی الرفع بقی ہہنا بحث وہو ما قیل ان الحصر فی التسعة غیر صحیح لانہ ان ارید بالشرک مطلق الکفر فالسحر داخل فی الکفر وان ارید حقیقة الاشراک باللہ خرجت انواع الکفر من انکار النبوة او الصلوة او استحلال الحرام وتحریم الحلال م اجیب باختیار الاول وان المراد بالسحر لا تعلمہ وتعلیمہ بل الکفر ہو العمل بہ وفیہ نظر لان التعلیم والتعلم کبیرتان فہی عشر ویمکن الجواب بان التعلیم والتعلم نسبة واحدة والفرق بالحیثیة کما وجدناہ مکتوبا علی حواشی التلویح بخط الشارح رحمہ اللہ ثم المختار عندی فی الجواب ان حقیقة الحصر غیر مقصودة فی ہذہ الاحادیث کما ستسمع وزاد ابو ہریرة صحابی اختلف فی اسمہ واسم ابیہ والصحیح عبد الرحمن بن صخر الدوسی قدم من دوس فی عام خیبر وشہد فتحہ ثم لازم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یفارقہ حتی اخذ العلم الکثیر وہو اکثر الصحبة روایة للحدیث وقد وجدت الاحادیث المرویة عنہ خمسة آلاف وثلاثمائة واربعة وسبعین حدیثا وقیل فی وجہ کنیتہ انہ کان لہ ہریرة صغیرة ویشکل انہم یستعملونہ غیر منصرف والجواب عندی ان المضاف الیہ فی الکنی علم حقیقة او تقدیرا مات بالمدینة سنة تسع وخمسین او ثمان او سبع اکل الربوا فمنہ قال قال رسول اللہ صلی

اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال
اليتيم والتولی یوم الزحف وقذف المومنات المحصنات الغافلات رواه البخاری ومسلم وعلماء
الحدیث یسندون الزیادة الی الراوی مجازاً للاختصار والمعنی انه وقع اکل الربوا زائداً علی ما ذکروه
فی الحدیث الذی رواه ابوہریرة رض وزاد علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ صاحب المناقب الرفیعة
الجلیلة السرقة وشرب الخمر قال القاری الہروی روی البخاری نحوہ فی کتاب الادب بسند حسن
عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی وہذا یدل علی انہ لم یطلع علی روایة علی
رضی اللہ عنہ وہہنا فوائد شریفة الاولی جاء عن عبداللہ بن عمرو بن العاص یرفعہ الکبائر الاشراک
باللہ وعقوق الوالدین والیمین الغموس رواه البخاری وجاء فی روایة البخاری ومسلم عن انس رض
یرفعہ شہادة الزور بدل الیمین الغموس وبالجملة من تتبع کتب الحدیث وجد اشیاء آخر ووجہ المطابقة
بین الاحادیث انہا لیست ناطقة بالحصر حتی یکون معنی کل حدیث منہا ان الکبائر ہذہ فقط
بل المراد ان ہذہ کبائر من غیر تعرض بما سواه من نفی واثبات ان قلت تقرر فی الاصول ان
العدد ولفظ خاص والخاص یجب العمل به قلت لو سلم اطرادہ فلعل المراد حصر نوع من الکبائر الثانیة
قال الشیخ الامام ابوطالب المکی الصوفی تتبعت الاحادیث فوجدتہا سبعة عشر الشرک باللہ
وعزم الاصرار علی المعصیة والیاس من رحمة اللہ والامن من مکرہ وشہادة الزور وقذف المحصن
والیمین الغموس والسحر وشرب الخمر واکل مال الیتیم والربو والزنا واللواطة والقتل بلا حق و
السرقة والعقوق والفرار عن الجہاد وذکر الرویانی احد اصحاب الشافعی رح اشیاء آخر احدہا اکل
الخنزیر وغصب المال وافطار صوم رمضان بلا عذر وقطع والخیانة فی الکیل والوزن وترک
الصلوة متعمدا والصلوة قبل الوقت ومنع الزکوة والکذب علی النبی م وسب الصحابة والسکوت عن شہادة
الحق بلا عذر واخذ الرشوة والایقاع بین الزوجین والسعایة عند السلطان وترک الامر بالمعروف
والنہی عن المنکر مع القدرة ونسیان القرآن بعد تعلمه واحراق الحیوان بالنار ونشوز المرأة عن
زوجہا والاہانة باہل العلم والظہار عن المرأة وقال ابن عباس رض الکبائر الی سبعمائة اقرب منہا الی سبع رواه ابن
ابی حاتم وقیل ہی ما کان مفسدة

٣٤٧

بفتح الميم مصدر ميمي بمعنى الفساد ومثل مفسدة شيء مما ذكر من الذنوب الاثني عشر او اكثر منه فالمثل
كالمسكر غير الخمر لتماثلهما في السكر والاكثر كقطع الطريق مع اخذ المال فهو اكثر فسادا من السرقة كذا
قال بعض الفضلاء والاحسن عندي ان يعتبر في ذلك اخبار الشارع ويراد بالمفسدة قبحه عند الله
سبحنه لا ما يدرك العقل بنظيره وعلى هذا فالمثل كحديث خريم رفعه عدلت شهادة الزور بالاشراك بالله
قالها ثلاث مرات رواه ابو داؤد وكحديث ابي سعيد الخدري رضه يرفعه الغيبة اشد من الزنا رواه البيهقي الخ
قيل لا يصدق التعريف على المذكورات اجيب بانه يصدق على كل واحد مما سوى الشرك ان مفسدته
مثل مفسدة الآخر ويصدق على الشرك ان مفسدته اكثر من الباقي وقد يزعم ان قوله او اكثر منه مستدرك
لانه يعلم بطريق الاولى او فيه ان التصريح اولى بالتعريفات وقيل ما توعد التوعد والايعاد ترسانيدن
عليه الشارع صاحب الشرع ويطلق على الله سبحنه ورسوله صلى الله عليه وسلم بخصوصه كقوله ع م
كل مصور في النار رواه البخاري ومسلم وقوله من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيمة رواه الشيخان
ايضا واحترز بالخصوص عن الوعيد العام لانه شامل لكل معصية وقيل كل معصية اصر عليها العبد الاصرار
هو الدوام والاستمرار على الفعل والمراد هنا ان يدوم على الذنب على سبيل التحقير له وقلة الخوف من
عذابه لحديث ابي بكر الصديق رضه ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة رواه الترمذي فهي
كبيرة ولو كانت معدودة من الصغائر وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة ولو كانت معدودة من
الكبائر ومقصود القائل ان الاصرار يجعل الصغيرة كبيرة والاستغفار يجعل الكبيرة صغيرة وليس المعنى
ان الكبيرة هي الاصرارية فقط والصغيرة هي الاستغفارية فقط حتى يرد ما قيل انه يلزم ان يكون
المعصية الخالية عن الاصرار والاستغفار واسطة بين الصغيرة والكبيرة ثم اعلم ان ماخذ هذا القول
هو قول عمر بن الخطاب رضه وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
كما نسب الامام النواوي اليهما وزعم بعضهم انه مرفوع وعندي في الاستنباط بحث وهو ان النصوص
ناطقة بان الاستغفار يمحو الذنوب صغائرا او كبائرا فينبغي ان يقال كل ما استغفر منها فهي صغيرة لان
قولهما لا كبيرة مع الاستغفار فانه يحتمل محو الكبيرة راسا وقال صاحب الكفاية انهما امران اضافيان
لا يعرفان بذاتهما كالحركة السريعة والبطيئة فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة
وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه قيل و

٣٤٨

الصغيرة المطلقة قد النفس بالمعصية بلا استمراره ثم لا يخفى ان القول بالاضافة مقدوح من وجوه كثيرة احدها قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم لانه يدل على تمايزهما بالذات حتى يتصور الاجتناب عن الكبائر بدون الاجتناب عن الصغائر اما الجواب بان المراد بالكبائر انواع الكفر فليس بمرضي كما استحققته ثانيها قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي رواه احمد ثالثها قول الاشاعرة في عصمة الانبياء عن الكبائر مطلقا لا الصغائر سهوا رابعها قول الفقهاء ان الكبيرة تسقط العدالة لا الصغيرة خامسها الاحاديث المذكورة في تعداد الكبائر وقال الامام النووي ذهب الجماهير من السلف والخلف الى انقسام المعاصي الى صغائر وكبائر وقد تظاهرت على ذلك دلائل من الكتاب والسنة انتهى وههنا فوائد شريفة وهي ان للعلماء اقوالا آخر في ضبط الكبائر احدها عن ابن عباس رض كل شئ نهى الله عنه كبيرة ومعناه ما نهى عنه القرآن او ما ورد النهي عنه بخصوصه في كلام الشارع ثانيها الكبائر ما نهى عنه في سورة النساء الى قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ثالثها ما شرع عليه الحد لان تعجيل العقوبة دليل عظم الجرم وفي القولين نظر لعدم اشتمالها بعض ما صح الحديث بانه كبيرة رابعها ما يشعر بقلة المبالاة بالدين ولا يخفى انه غير ضابط خامسها ما اوعد عليه الشارع بالنار لانها اشد العقوبات سادسها ما اوعد عليه بنار او غضب الهي وشرع عليه حد وهو مروي عن ابن عباس رض سابعها ما علم حرمته بدليل قطعي من كتاب وحديث متواتر او الاجماع ثامنها ما كان عليه حدا وتعزيرا او عيد بنص الكتاب والسنة او علم ان مفسدته كاحدها او اكثرها ويشعر ارتكابه بتهاون الدين تاسعها ان الكبائر مبهمة والحكمة في ابهامها ان يجتنب المكلف عن كل ذنب كما ابهم ليلة القدر ليقيموا الليالي والاسم الاعظم ليذكروا الاسماء والصلوة الوسطى ليحافظوا على الصلوات كلها

وبالجملة المراد هنا

ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين انما يظن ان مرادهم بالمنزلة هو توسط صاحب الكبيرة بين الجنة والنار وذلك لانهم يقولون بخلوده في الجنة ان مات تائبا وفي النار ان مات بلا توبة بناء على زعمهم على ان الاعمال وهي اداء الطاعات والتحرز عن المعاصي عندهم جزء من حقيقة الايمان والحقيقة تنعدم بانعدام جزئها ومذهبهم ان الايمان تصديق واقرار وعمل والكفر تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فمن صدق واقر ولم يعمل فهو واسطة بين المؤمن والكافر ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج هم فرقة من اهل القبلة خرجوا على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وذلك لان عليا رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه حكما بينهما ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص ليسكن الحرب فقالت طائفة من اهل حروراء قرية عند الكوفة ان الفريقين كافران لانهما رضيا بحكم غير الله سبحانه وقال الله تعالى ان الحكم الا لله فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل فارسل عبد الله بن عباس اليهم ليكشف شبهتهم فابوا الا الخروج عليه في ربهم حتى قتل اكثرهم وكانوا اثني عشر الفا وبقي قوم منهم على مذهبهم وهم فرق كثيرة مجمعون على تكفير عثمان رضي الله وعلي رضي الله عنه وعائشة وطلحة وزبير ومعاوية رضي الله عنهم وقد اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بانهم اهل الطاعات الكثيرة ولكن طاعاتهم لا تنفعهم وانهم من اهل النار وان عليا رضي الله عنه يقاتلهم ويقتلهم فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر ولا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه دالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن الاول ما سيجيء في بحث الايمان من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج العبد المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه وهو التكذيب وههنا شبهة للخوارج وهي ان مرتكب الكبيرة مكذب للشارع في الوعيد لان من اعتقد ان في هذا الامر عقابا لم يدخل يده فيه البتة فان ادخلها علمنا قطعا انه لا اعتقاد فلما

منها بقوله ومجرد الاقدام على الكبيرة مبتدء والخبر لاينافيه لغلبة شهوة كما فى الزنا وسرقة الجائع او حمية بفتح الحاء وكسر الميم وتشديد اليا ننگ وعار واشتق من باب علم او انفة بفتحتين بمعنى الحمية من باب علم ولذا قال بعض المحشين مستدرك وعندى ان العار قسمان قسم يخالطه الغضب كقتل الشاتم وقسم لايخالطه كود اللنبات والاول حمية والثانى انفة او كسل بفتحتين كاهلى من باب علم كما فى ترك الصلوة خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لاينافيه جزاى لاينافى التصديق بالوعيد وذلك لان الاقدام انما هو للباعث القوى كالانكار الوعيد والخوف والرجاء والعزم دلائل على وجود التصديق به نعم اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال والاستخفاف اى بوجه يدل على انه يعتقدها حلالا او خفيفا لذا فسرها المحققون لان الاستحلال والاستخفاف ان حملا على ظاهرهما فهما عين التكذيب والكلام فى امارته كان كفرا لكونه علامة للتكذيب وهذا جواب عن سوال وهو انا نجد اهل الشرع يحكمون بكفر مرتكب بعض الكبائر فاجاب بتسليم ان تلك الكبائر مقرونة بعلامة التكذيب فالحكم بالكفر انما هو للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة التكذيب اى علامة وعلم كونه كذلك اى امارة له بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات اى النجاسات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك كالاستهزاء باسم من الاسماء الالهية او حكم من الاحكام الشرعية مما ثبت بالادلة انه كفر فان الاجماع انعقد على ان هذه الافعال كفر والثابت بالاجماع ثابت بكلام الشارع وبهذا اى بان الشارع جعلها علامات الكفر ينحل اى يندفع ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لايصير المؤمن المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الانحلال انا لانحكم بكفره لدليل عقلى حتى يرد ما قلت بل لان الشارع حكم بكفره وله ان يحكم بما شاء قال القاضى عياض نكفر بكل فعل اجمع المسلمون على انه لايصدر الا من كافر وان كان صاحبه مصرحا بالاسلام كالسجود للصنم او الشمس والقمر والنار انتهى ومما يجب ان يحقق ان العلماء اختلفوا فى ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب يكون كافرا فى الاحكام الدنيوية فقط او هو كافر عند الله ايضا فالظاهر من عبارات الجمهور وكلام الشارح رح فى مؤلفاته هو

٣٥١

الثانی وذہب بعض العلماء الی الاول قال فی المواقف وشرحہ من سجد للصنم لا علی سبیل التعظیم
واعتقاد الالوہیۃ بل سجد لہا وقلبہ مطمئن بالتصدیق لم یحکم بکفرہ فیما بینہ وبین اللہ وان اجری
علیہ احکام الکفر فی الظاہر انتہی الثانی الآیات والاحادیث الناطقۃ باطلاق المؤمن علی العاصی
کقولہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا کتب ای فرض علیکم القصاص فی القتلی جمع قتیل ووجہ
الاستدلال ان القاتل الذی کتب علیہ القصاص ہو قاتل نفس بغیر حق فیکون صاحب
کبیرۃ ومع ذلک خوطب بالایمان وقولہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا
التوبۃ فی اللغۃ الرجوع وفی الشرع الرجوع من المعصیۃ الی الطاعۃ وہذا ہو ماخذ الاستدلال و
نصوحا بفتح النون قراءۃ الجمہور ای خالصۃ وہو صیغۃ مبالغۃ من النصح وہو الخلوص ومنہ یقال
عسل ناصح اذا خلص من الشمع وقیل من نصاحۃ الثوب وہو الخیاطۃ والرفو ای توبۃ ترفو
خرق الدین من الذنوب ومنہ ما روی فی الحدیث من اغتاب خرق ومن استغفر رفا وقیل من النصیحۃ
وہو طلب الخیر للغیر ای توبۃ تنصح الناس وتدعوہم الی الخیر لما یرون من صلاح صاحبہا وقرء بعض
القراء بضم النون وہو مصدر بمعنی النصح او النصاحۃ ای توبۃ تنصح نصوحا او ذات نصوح وفی
الحدیث التوبۃ النصوح ان یتوب ثم لا یعود الی الذنب حتی ان یعود اللبن الی الضرع وعن ابن
عباس رضی اللہ عنہما قال ہی الندم بالجنان والاستغفار باللسان والاقلاع بالارکان وما یقال
من ان النصوح اسم رجل امرد متشبہ بالنساء کان یخدم الحمام ویدخلہ مع النساء ویفعل ببعضہن ما
یفعل ففطنت لہ بعض بنات الامراء وامرت بتجرید نساء الحمام عن الثیاب فتاب ہذا الرجل الی اللہ
حتی ستر اللہ علیہ عیبہ فلو صح لم یکن تفسیرا للآیۃ وقال السید جلال الدین البخاری المکی الہندی من
فسر الآیۃ بہ کفر لان الحق جل شانہ یقول توبۃ نصوح بالاضافۃ وقولہ تعالی وان طائفتان ان شرطیۃ
والفعل محذوف مفسر بقولہ اقتتلوا من المؤمنین اقتتلوا ای تحاربوا فاصلحوا بینہما فان بغت
ظلمت احدہما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء ترجع الی امر اللہ ای الحق ووجہ الاستدلال

القتال مع المومنين ظلما معصية وقد سمي كلا من الفريقين مومنين وسبب نزول الآية ان عبد الله
بن ابي كان في الجاهلية من رؤساء المدينة فاسلم قومه وحمله الحسد على النفاق فمر به النبي صلى الله عليه
وسلم يوما راكبا على حمار وهو في ملأ من قومه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم يدعوه الى الخير فبال الحمار
فامسك ابن ابي انفه وقال لا تؤذنا في مجالسنا فقال عبد الله بن رواحة الانصاري بول حماره
اطيب من مسكك فتنازع ابن ابي وابن رواحة فكان بينهم ضرب بالايدي وسعف النخل فاصلح
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بينهم فنزلت وكان الطائفة الباغية قوم ابن ابي لانهم نصروا المنافق
وهي كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا بالصلوة لـــ
على صلوة الجنازة واختار الباء تحاميا عن التكرار وللدلالة على الالصاق واللزوم على من مات من
اهل القبلة اي من يتيقد الكعبة قبلة للصلوة وهو في اصطلاح السلف اسم لكل موحد مصدق
بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان الصلوة اعظم شعار الدين من غير توبة حال من فاعل مات و
الدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك المذكور من الصلوة
والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير المؤمن ان قلت حكي عن بعض السلف انهم لا يحضرون جنازة
بعض الفساق قلت لعلهم شاهدوا منه بعض علامات الكفر او قصدوا توبيخ اشباهه كما ان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يصلي على من مات وعليه دين ويقول للصحابة صلوا على صاحبكم
تحريضا للناس على اداء الدين واحتجت المعتزلة على ان صاحب الكبيرة لا مومن ولا كافر
بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اصل الفسق الخروج ثم اشتهر
في الخروج عن طاعة الحق سبحانه اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو
قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري من افاضل التابعين والمشهور انه

يريد بذلك النفاق الذي هو الكفر المبطن وانا استبعد ذلك عنه لانه من ائمة التفسير والحديث فكيف يخفى عليه النصوص الناطقة بخلافه والحق ان النفاق نوعان نفاق في التصديق وهو اشد انواع الكفر لقوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ونفاق في العمل وهو ترك الطاعة وعدم توافق الظاهر والباطن في خلوص العمل وليس هذا بكفر وهو مراد الحسن البصري وهذا الاصطلاح ايضا ماخوذ من الشرع فعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا ائتمن خان واذا حدث كذب واذا خاصم فجر رواه البخاري ومسلم فاحفظه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر كالمنافق وهذا الدليل من مخترعات واصل بن عطاء وعرضه على عمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وكلاهما من اصحاب الحسن البصري والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف الا ان متعلقة بالمخالف من عدم المنزلة بين المنزلتين اي ليس اخذا بالمتفق عليه بل هو خرق للاجماع فيكون باطلا والظاهر ان المراد بالسلف اصحاب الاقاويل الثلاثة لا اهل السنة خاصة قيل في الجواب بحث لان الحسن البصري قائل بالمنزلة بين المنزلتين وهو مجتهد عظيم القدر فلا اجماع مع مخالفته والمختار عندي في الجواب ان هذا المنافق مؤمن عنده واجاب العلماء بوجوه آخر احدها ان النفاق كفر مضمر فالحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين الكفر المطلق والايمان ثانيها ما روي ان الحسن رجع الى مذهب اهل السنة وقال مؤمن قلت وعلى ما اخترناه يكون رجوعه عن تسميته منافقا لانه يوهم التكفير وموافقة الخوارج ثالثها ان المراد اجماع من كان قبل الحسن واعترض عليه بانه لو ثبت لم يخالفه الحسن قيل لعل الاجماع خفي عليه قلت بعيد لانه احد عظماء التابعين واساطين المحققين الثاني انه اي صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق والمقابلة تدل على المغايرة وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة ولعل معنى الظرف ان هذا التشديد هو وقت العمل وقوله عليه السلام لا ايمان

لمن لا امانة له رواه البيهقي عن انس بن مالك وفسر الامانة بحفظ الوديعة او بالصلوة ولا كافر
عطف على قوله ليس بمؤمن وعلى مؤمن لما تواردتنا اي علمنا بالروايات التي نقلها الخلف عن
السلف بشهرة بالمال الماخوذ على سبيل الوراثة من ان الائمة كانوا لا يقتلونه ولا يجروز عليه احكام
المرتدين تعميم بعد تخصيص او تفسير ويدفنونه في مقابر المسلمين فثبت المنزلة بين المنزلتين و
الجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والمطلق ينصرف
الى الكامل ما يعة بعد الاية يدل على ذلك وهو قوله تعالى لا يستوون اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فان المكذب بالنار هو الكافر وايضا
سبب النزول يدل عليه وهو ان الوليد بن عقبة فاخر عليا رضي الله عنه يوم بدر فقال علي له اسكت
فانك فاسق فنزلت والحديث عدم الحديثين حديثا النقار بهما معنے وارد على سبيل التغليظ اي التهديد
وتشديد الزجر والمبالغة في الزجر عن المعاصي عطف تفسير واعترض عليه بانه يلزم الكذب في اخبار
الشارع اذا اراد الايمان الكامل لكن ترك قيد الكامل تهديدا فهو من معاريض الكلام وثانيا بانه من
باب جعل وجود الشئ كعدمه نحو ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والنكتة فيه ان هذا لا ينبغي بمؤمن
وثالثا بان الوعيد قد يكون من قبيل الانشاء لا من باب الاخبار والانشاء لا يحتمل الصدق و
الكذب واعلم ان للعلماء في الجواب عن الحديثين وجهين آخرين احدهما ان المراد سلب نور الايمان
وعدم كماله وهو تاويل البخاري صاحب الصحيح وثانيهما انه محمول على الاستحلال او الاستخفاف ويمكن الجواب
عن حديث الامانة ان اعظم الامانات الالهية الايمان ثم لما كان في الجواب اشكال وهو ان النصوص
تحمل على ظواهرها والعدول عن الظواهر بلا دليل الحاد اجاب بقوله بدليل الآيات والاحاديث
الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم لابي ذر بفتح الذال المعجمة و
تشديد الراء المهملة وهو جندب بن جنادة من بني غفار كان من عظماء الصحابة واقدمهم اسلاما

٣٥٥

وكان من المهتدين على الفطرة والعابدين الله في الجاهلية شديد الزهد حتى كان مذهبه حرمة
اسساك المال فوق ما يحتاج اليه وكان يشدد على اغنياء الصحابة بغره وتنازعهم حين فتحت عليهم بلاد
فارس والروم وكثرت اموالهم ولذلك انتقل عن المدينة الى الربذة في خلافة عثمان رضي الله عنه
ومات بها وفي الحديث ما اظلت الخضراء ولا اقلت الغبراء اصدق من ابي ذر رواه الترمذي لما
بالفتح والتشديد او بالكسر والتخفيف بالغ في السوال عن دخول الفاسق الجنة وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر يحتمل ان يكون مقول القول قوله وان زنى الى آخره وان يكون قوله
وان زنى وان سرق بيانا للسوال ومتعلقا بالدخول فيكون مقول القول قوله على رغم انف ابي
ذر قال ابوذر اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال
وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق ثم في الرابعة على رغم انف ابي ذر رواه البخاري ومسلم الرغم
بالفتح التراب والرغم مثلث الراء التلطخ بالتراب يعني خاك آلوده شدن ورغم الانف عبارة عن الذل
والجار متعلق بمحذوف اي قلت ذلك ويحتمل ان يتعلق بدخل لا بقوله زنى وسرق فانه اغراء على المعصية
واحتجت الخوارج على ان مرتكب المعصية كافر بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ووجه الاستدلال ان عدم الحكم عدم العمل
واجيب بوجوه احدها ان المراد بعدم الحكم عدم التصديق لا عدم العمل ثانيها ان المراد عدم الحكم على سبيل
الاستهانة ثالثها ان المعنى من لم يحكم بجميع ما انزل الله ولا شك انه كافر لانه من جملة الايمان وقد يستدل
على هذا بان كلمة ما نكرة وقعت بعد النفي فتكون عامة رابعها ان الآية في اليهود وما انزل الله هو التوراة

بدليل السياق ولم يحكموا بما في التورية من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وانكروا رجم الزاني وهو
في التورية وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال ان ضمير
الفصل يقصر الخبر على المبتدء فيفيد انه لا فاسق سوى الكافر فكل فاسق كافر والجواب يتوقف على اتمام
الآية قال الله سبحانه وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون
بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون ثم نقول تفسيره ان الله سبحانه وعد الصحابة ومن بعدهم ان يجعلهم
خلفاء الارض كما جعل بني اسرائيل وان يثبت دينهم الذي اختاره لهم ثم نقول اجيب بوجوه
احدها ان الحصر للمبالغة وليس حقيقيا والا لم يكن الكافر قبل الايمان فاسقا وانحصر الفسق في المرتد
وهو خلاف الاجماع ثانيها ان المراد كفران النعمة ولذا قال بعض الاكابر اول من كفر بهذه النعمة
قتلة عثمان رضي الله عنه ثالثها ان المعنى هم الكاملون في الفسوق ولا شك في ان الكافر كامل
الفسوق ولقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر رواه الطبراني في المعجم الاوسط
عن انس بسند جيد واجيب بوجوه ستة احدها ان معنى الترك انكار الفرضية الثاني ان التعمد هو الاستحلال
او الاستهانة الثالث انه كفران النعمة لا مقابل الايمان الرابع انه على سبيل التغليظ والتهديد الخامس ان
معناه قارب الكفر كما يقال دخل البلد اي قاربه وهذا تاويل الامام الغزالي السادس شارك الكفار في
اباحة الدم والمال وهذا قول الشافعية على انه خبر واحد فلا يفيد القطع المطلوب في العقائد مع معارضة الاجماع

وفي ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق كافر ووجه الاحتجاج بهذا النص
الاجماع على ان بعض الفساق معذب كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى هذا من كلام
موسى وهارون لفرعون وتمامه انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وتقرير الاستدلال
ان تعريف المسند اليه يحصره في المسند فالمعنى ان المكذب فقط ولا شك في ان المكذب كافر والجواب
بوجوه احدها انا لا نسلم اطراد القاعدة فانها مشروطة بشروط مفقودة في الآية ثانيها بعد تسليم القاعدة

ان اللام للعهد ای العذاب المخلد ثالثہا ان العذاب الذی یکون بعدہ نعیم عظیم دائم فی حکم العدم رابعہا ان الحصر ادعائی للمبالغۃ بدلیل ان المصدق الشارب للخمر والقاتل للنفس مستحق للعذاب ولیس بمکذب للہ تعالی ورسولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واما قول الخوارج ان الفاسق مکذب لانہ لو یعتقد الوعید ویرجو العفو ویرید التوبۃ وقولہ تعالی فانذرتکم نارا تلظی لا یصلاھا الا الاشقی الذی کذب وتولی فقولہ تلظی بحذف احد التائین ای تتلہب وا تلظی بالفارسیۃ زبانہ زدن آتش لا یصلاہا ای یدخلہا وتقریر الاستدلال ان الایۃ نطقت بانہ لا یدخل النار الا المکذب والمکذب کافر واجیب بوجوہ احدہا انہ اراد بالصلی الدخول بالدوام لانہ الفرد الکامل الثانی ان الحصر للمبالغۃ ای کان النار لم تخلق الا للاشقی المکذب ویدل علیہ ما ذکرہ المفسرون من ان المراد بالاشقی ابوجہل او امیۃ بن خلف الثالث ان للنار سبع طبقات بعضہا اشد من بعض علی حسب تفاوت الاعمال والمذکور فی الایۃ طبقۃ منہا والمذکور فی الایۃ طبقۃ منہا کما یشیر الیہ تنکیر النار وقولہ تعالی ان الخزی الیوم والسوء علی الکفرین ای الذلۃ والعذاب یوم القیمۃ علیہم وتقریر الاستدلال ان الایۃ حصرت الخزی والعذاب فی الکفار اجیب بوجوہ احدہا ان المفرد المحلی باللام لا عموم لہ عند علماء البیان والاصول ثانیہا ان المراد بالخزی ہو الکامل ای العذاب الابدی ثالثہا ان الخزی والعذاب الذی یعقبہ عزۃ ونعیم ابدا فی حکم العدم الی غیر ذلک کقولہ تعالی واما الذین فسقوا فماواہم النار کلما ارادوا ان یخرجوا منہا اعیدوا فیہا وقیل لہم ذوقوا عذاب النار الذی کنتم بہ تکذبون قالوا یدل علی ان کل فاسق مخلد فی النار والجواب ان المراد بہم الکفار والجواب عن الکل انہا ای ہذہ النصوص متروکۃ الظواہر کما ذکرنا من تاویلاتہا بالنصوص القاطعۃ علۃ للترک علی متعلقۃ بالقاطعۃ لتضمین معنی الدلالۃ ویجوز ان تتعلق بالنصوص اذا جعل بمعنی التنصیصات ان مرتکب الکبیرۃ لیس بکافر والاجماع عطف علی النصوص المنعقد علی ذلک علی ما مر من النصوص واجماع الامۃ من عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی یومنا ہذا علی الجنازۃ والاستغفار للمیت الفاسق ولما کان ہذا

مظنة اعتراض وجوابه كيف تحقق اجماع الامة سم مخالفة الخوارج وهم من الامة اجاب بقوله والخوارج
خوارج الاول بالمعنى الاصطلاحي والثاني بالمعنى اللغوي عما انعقد عليه الاجماع يحتمل وجهين احدهما
ان الاجماع قد تحقق قبل الخوارج وقد تقرر في الاصول انه اذا انعقد الاجماع لم يضره مخالفة من جاء
بعد ذلك ثانيهما ان الحجة هو اجماع اهل السنة والخوارج خارجون عنهم وفي كلام الشارح تعقيد
للاعتبار والله تعالى لا يغفر ان يشرك به اقتباس من الآية ويشرك مجهول والجار والمجرور مفعول
ملم يسم فاعله وههنا بحث وهو ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء يدل على جواز العفو عن الكفار الموحدين من اليهود والنصارى ومن يكفر بانكار نبوة
احد الانبياء وانكار فرضية الصلوة والصوم واباحة المحرمات القطعية والطعن في صحة القرآن الى
غير ذلك من موجبات الكفر واجاب المحققون بان المراد بالمشرك هو الكافر ولكن عبر عن الكفر
بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين وزعم بعض الناس ان مآل كل موحد الى النجاة وهو قول
مخالف للاجماع واما الاحاديث الناطقة بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة فعبرت عن الايمان
باشرف اجزائه او على حد قولك قرأت الحمد لله تريد به تمام السورة باجماع المسلمين اي اهل القبلة
من اهل السنة وغيرهم لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا المشهور ان كلمة هل لا يذكر لها عدل
ولكن جرت عادة المصنفين على ذكره فذهب بعضهم اي اهل السنة الى انه لا يمتنع عقلا اذ العقل
لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم ولا يقبح من الله سبحانه شيء وانما علم عدمه بدليل السمع للنصوص
المصرحة بخلود الكفار في النار وبعضهم وهم المعتزلة الى انه يمتنع عقلا وكان على الشارح ان
يصرح بهم ويزيف دلائلهم الاربعة رفعا للالتباس فان ظاهر كلامه يدل على ان كلا القولين لاهل
السنة وان الثاني مرجح بالادلة ولكني اظن انه مذهب بعض الماتريدية ايضا لانهم يوافقون المعتزلة

المعتزلة فی ان العقل قد یستقل بمعرفة الحسن والقبح وان ما یستقبحه العقل لا یصدر عن الحق سبحانه
فلذا سکت الشارح عن ابطاله لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسیء والمحسن ای مقتضیة
الحکمة الالٰهیة هو الفرق بینهما ولو لم یعذب الکافر او عذب مدة ثم ادخل الجنة لم یکن فرق بین الکافر و
المؤمن واجیب بوجوه احدها انه مبنی علی ان التفرقة واجبة علی الله سبحانه ونحن نقول لا یجب علیه شیء
ثانیها انه لیس التفرقة محصورة فی تعذیب المسیء بل لها وجوه غیر محصورة کاثابة المحسن دون المسیء و
کمنع المسیء عن رؤیة الله سبحانه فی الجنة او عن بعض نعیم الجنة وکدخوله النار قبل المؤمن العاصی وخروجه
بعده ثالثها ان التفرقة الدنیویة کافیة من جواز قتل الکافر واخذ ماله واسترقاقه رابعها انه مبنی علی قبح عدم
التفرقة ومخالفتها الحکمة ونحن نقول بجواز ان یکون متضمنا لحکمة خفیة تجعله حسنا ولا نعرفها لا یقال قد
شنع الله سبحانه علی من لم یفرق بقوله افنجعل المسلمین کالمجرمین ما لکم کیف تحکمون لانا نقول هذا
دلیل سمعی والکلام فی الادلة العقلیة والکفر نهایة فی الجنایة فی العصیان لا یحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا بخلاف غیره من الذنوب فانها قد تباح للاکراه وقد یجوز قتل المؤمن للقصاص وشرب
الخمر للدواء واما تکلم المکره بالکفر فلیس بکفر فلا یحتمل العفو ودفع الغرامة بالفتح العذاب وهذا
دلیل ثان واجیب بانه مبنی علی القبح العقلی ونحن لا نسلمه ولو سلم فنقول نهایة الکرم قد یناسبها العفو
عن نهایة الجنایة وایضا دلیل ثالث الکافر یعتقده حقا ولا یطلب له عفوا ومغفرة فلم یکن
العفو عنه حکمة والجواب ان عدم کونه حکمة دعوی بلا دلیل ولعل الانسب بالکرم اعطاء من لا یسئل وایضا
دلیل رابع هو اعتقاده الابد لان الکافر یرید الدوام علیه لو عاش ابدا فیوجب جزاء الابد بخلاف
سائر الذنوب فان المؤمن العاصی لا یرید المداومة علی العصیان بل یطلب ان یوفق للتوبة واجیب
اولا بانا لا نسلم انه اعتقاد الابد بل هو منقطع بالموت وثانیا بان قوله فیوجب جزاء الابد تحکم بقی ههنا بحث
وهو انه ذهب شرذمة من المسلمین الی ان مآل الکفار

الی النجاۃ وہم بعض اہل الکشف من الصوفیۃ فمنہم من یقول یدخلون الجنۃ ومنہم من یقول ینقلب النار علیہم برداً وسلاماً فیلتذون بالنار ولدغ العقارب کالتذاذ اہل الجنۃ بالظلال ولثم الحور و طائفۃ منہم علی ذلک الامام ابن تیمیۃ المحدث المجتہد علی مذہب الامام احمد بن حنبل واستدلوا علی ذلک بوجوہ احدہا ان التعذیب الابدی لا یجوز من ارحم الراحمین وہو قول بالقبح العقلی ثانیہا قولہ تعالی لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا انہ ہو الغفور الرحیم واما قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ فلا یعارضہ لان الاول اوکد فیجب العمل بہ ورفع التعارض وذلک بان الحق سبحنہ یعذبہم ثم یخلصہم قبل استیفاء عقوبتہم فیصدق المغفرۃ وعدم المغفرۃ ثالثہا قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام والذی نفسی بیدہ الیاتین علی جہنم زمان تصفق ابوابہا وینبت فی قعرہا الجرجیر قال ابن تیمیۃ صحیح السند واجابوا عن آیات الخلود بانہا ماولۃ بالمکث الطویل ومن اشہر القائلین بہذا ہو الشیخ محی الدین بن عربی صاحب الفتوحات المکیۃ والجمہور ینکرون ذلک منہ اشد الانکار ویکفرونہ وعلیک بالکف عن طعنہ والاعتقاد بخلود عذاب الکفار علی طبق الاجماع فان الشاذۃ ما کلہا الذئب واللہ الہادی الی الصواب **وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ** اے ماسوی الشرک **لِمَنْ يَّشَآءُ** من الصغائر والکبائر مع التوبۃ وبدونہا

التوبة هي الندم على المعصية والعزم على عدم العود اليها وزاد بعضهم الاعتقاد بانها تمحو المعصية فهي ثلاثة اركان ويجب ان يكون الندم عليها من حيث كونها معصية فالندم على شرب الخمر من حيث احداثه الامراض ليس بتوبة وههنا اختلافات الاول ان جمعا من المعتزلة لم يشترط الندم بل قال بعضهم يكفي قوله تبت وقال بعضهم يكفي العلم بانه اساء والعزم على عدم العود الثاني التوبة واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وعند المعتزلة عقلا لانه دفع الضرر الثالث قبول التوبة فضل عندنا ووجب على الله تعالى عند المعتزلة الرابع وجوبها على الفور عندهم حتى ان اثم تاركها يتضاعف كل ساعة فزعموا ان تاخيرها ساعة معصيتان تجب التوبة عنهما وساعتين اربع وثلاث ساعات ثمان الخامس رد المظالم ليس بشرط عندنا في كل توبة بل في التوبة عن المظالم فقط خلافا لبعض المعتزلة السادس عدم العود الى الذنب ليس بشرط عندنا خلافا لبعضهم السابع استدامة الندم ليس بشرط عندنا لانه تكليف ما لا يطاق خلافا لبعض المعتزلة واما تجديد التوبة كلما ذكر الذنب فلم يوجبه جمهورنا لان الصحبة كانوا يذكرون امور الجاهلية ولا يجددون توبة خلافا للقاضي منا والجبائي من المعتزلة الثامن يصح التوبة عن بعض الذنوب كالسرقة دون بعض كالخمر خلافا لابي هاشم من المعتزلة التاسع يجوز التوبة على الاجمال عندنا خلافا لبعض المعتزلة حيث شرط التفصيل العاشر لا يجوز التوبة الموقتة وهي ان يعزم على عدم العود سنة مثلا فبعض الاشاعرة على جوازها والصحيح عدم الجواز وللمعتزلة قولان الحادي عشر لا تقبل توبة من حضرته الموت والصحيح ما في الحديث ان الله يقبل التوبة العبد ما لم يغرغر رواه الترمذي اما ايمان الياس فلا يقبل وهو حين يشاهد الكافر النار قبل موته ولذا لم يقبل ايمان فرعون وفيه خلاف للشيخ محي الدين بن عربي حيث قال مات مؤمنا الثاني عشر العاصي اذا انقطع قدرته على المعصية

كان الى اذا قطعت مذاكيره فهل يصح توبته منعه ابو هاشم المعتزلي والاشاعرة على صحتها واستيفاء مباحث التوبة في كتابنا سدرة المنتهى ثم قول الشارح يعني مع التوبة وبدونها محل بحث لانه يفيد ان مغفرة التائب في مشية الله سبحنه فان شاء غفره وان شاء لم يغفره والمذهب انه مجزوم بها واجيب بانه ليس معنى المشية ههنا تجويز الطرفين بل ان المغفرة واقعة بارادته وفيه نظر خلافا للمعتزلة فانهم زعموا انه لا يغفر الكبيرة بلا توبة وفي تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته اي في ذكر هذه المسئلة بهذه العبارة المقتبسة من الاية الشريفة وهي قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اشارة الى ان هذا الحكم ثابت بالقرآن وقال بعض المحشين كان عليه ان يقول وفي تقرير الحكمين لان قوله والله لا يغفر ان يشرك به ايضا اقتباس واجيب بانه لم يفعل ذلك لان نسخ المتن مختلفة في تقرير الحكم السابق فقد وقع في بعضها والله لا يغفر الشرك ولا يبعد ان يقال انه اراد بالحكم مجموع عدم مغفرة الشرك ومغفرة ما دونه ثم اعلم ان هذه الاية من اقوى دلائل اهل السنة على جواز مغفرة من لم يتب لانها نص في التفرقة بين الشرك وما دونه بان الاول لا يغفر والثاني يغفر ثم قد ثبت بالنصوص واجماع الطرفين انه لا فرق بينهما مع التوبة لانهما مغفوران فثبت ان هذا الفرق هو عند عدم التوبة واجاب عنه المعتزلة بان الجملة الثانية مقيدة بالتوبة فالمعنى لا يغفر الشرك بلا توبة ويغفر ما دونه مع توبة لمن يشاء فاعترض عليهم بوجوه احدها انه اختراع لقيدين متضادين من غير دلالة في اللفظ عليهما وهذا مما يخل ببلاغة الكلام فتكلف صاحب الكشاف لدفعه وزعم ان قوله لمن يشاء قيد لكل من الحكمين على سبيل التنازع فالمعنى ان الله لا يغفر الاشراك لمن يشاء ان لا يغفر له وهو غير التائب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان يغفر له وهو التائب ثانيها ان قولهم يغفر ما دون الشرك مع توبة لمن يشاء ينافي مذهبهم وهو وجوب العفو عن التائب لان التعليق بالمشية ينافي الوجوب واجيب بان الوجوب يؤكد المشية فكيف ينافيه ودفع بان التقييد بالمشية ينفي الحكم عن غير المقيد ثالثها ان التوبة توجب مغفرة الشرك وما دونه اجماعا وترك التوبة يوجب عدم المغفرة فيهما عندكم فيلزم المساواة بينهما مع ان الاية نص في عدم المساواة وبالجملة هذه الاية شديدة

على المعتزلة حتى تكلف بعضهم ان قوله ويغفر عطف على يغفر فكلاهما منفي والآية مسوقة لبيان
مسا واتهما لا لفرقهما وهذه جرءة عظيمة على الله سبحانه والآيات والاحاديث في هذا المعنى اي مغفرة غير
الشرك ولو كبيرة غير التائب كثيرة كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا فهي شاملة للصغائر والكبائر مع التوبة وبدونها وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم و
عن ابن عباس رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم اني لذو قدرة على مغفرة الذنوب غفرت
له ولا ابالي مالم يشرك بي شيئا رواه في شرح السنة والمعتزلة يخصونها اي الآيات والاحاديث
بالصغائر لمن اجتنب الكبائر والكبائر المقرونة بالتوبة واورد عليهم ان عموم آيات الوعيد ليس
اولى بالمحافظة من عموم آيات الوعيد حتى اطلقتم الوعيد وخصصتم الوعد وزعم بعض المحشين ان
ارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث غير صحيح والصحيح ان الضمير للمغفرة وذلك لان هذا التخصيص لا
يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لانه تكلف ولانه ينافي
قولهم بوجوب مغفرة كل تائب ولان المغفرة مع التوبة تعم الشرك ايضا فلا معنى للفرق انتهى و
عندي فيه بحث اما اولا فلان المعتزلة قد خصصوا هذه الآية واعترض عليهم اهل السنة بان تخصيصها
لا يصح لتلك الوجوه كما تلوناه عليك وفصله شراح الكشاف فتخصيص هذه الآية صادر عن المعتزلة وان
كان غير صحيح فارجاع الضمير الى الآيات والاحاديث صحيح واما ثانيا فلان الضمير لا يقتضي اشتمال كل آية
وحديث بل تخصيصهم بعض الآيات والاحاديث يكفي في صحة العود نحو بنو فلان قتلوا واما ثالثا فلما
قيل من ان لمن تعلق بهم المشية هم اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ويخصصون ما لا مشية
فيها كقوله تعالى انه كان غفورا رحيما وقوله غافر الذنب باصحاب الصغائر وكبائر التائب فهم يخصصون
المغفرة ولا يخصصون جميع نصوصها وعندي ان هذا تكلف والقول بعدم تخصيصهم آيات
المشية تحكم فانك تعلم بالضرورة ان ظاهر قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يعم صاحب
الصغائر والكبائر والتائب وغيره فحمل من يشاء على بعضهم خرق للعموم وتخصيص بلا شك فافهم
والضعف وتمسكوا بوجهين احدهما الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة نحو ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم وقوله ان الفجار لفي جحيم

وقوله عليه الصلوة والسلام ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة مدمن الخمر والعاق والديوث رواه احمد ووجه

التمسك ان المغفرة تستلزم كذبها والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب

حاصل الجواب انا لا نسلم عموم هذه الآيات والاحاديث بل المراد منها بعض العصاة وهم الكفار و

بعض فساق المومنين وزعم بعض المحشين في معنى العبارة انا لا نسلم عمومها للمسلمين والكافرين بل

المراد منها الكفار وفيه بحث لان نفي العذاب عن عصاة المسلمين باجمعهم خلاف النصوص والاجماع

وقوله انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقع استطرادا وذلك لان المعتزلة تمسكوا بنصوص الوعيد

على انه يجب عقاب العاصي على الله تعالى ومذهب اهل السنة انه لا يجب على الله سبحانه شئ فاجاب

عنه الشارح بان النصوص تدل على وقوع العذاب لا على وجوبه والا فلا تعلق لهذا الكلام بهذا الجواب

والاولى تركه لانه مخل وعندي ان سبب ذكره التساهل في اخذ عبارة المواقف وهي هكذا اوجب

جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب فلو لم يعاقب

لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان غايته وقوع العقاب فاين وجوبه

انتهى وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد جواب

ثان وحاصله انه لو سلمنا عموم نصوص الوعيد فنقول هي من العام الذي خص منه البعض وقرينة

التخصيص نصوص العفو ان قلت العموم والخصوص متنافيان فكيف يجتمعان قلت التنافي انما هو بين

العموم والخصوص لا بين العموم والتخصيص وتوضيحه ان عموم الحكم هو الكلية نحو كل كافر معذب والخصوص هو الجزئية نحو بعض الانسان معذب فلا يجتمعان في حكم واحد اما التخصيص فهو اخراج البعض عن الحكم الكلي كقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير خص منه ذات الواجب تعالى مع عموم الحكم فالتخصيص لا ينافي عموم الحكم بل يستلزمه اذ التخصيص كالاستثناء بالآمن الحكم الكلي آن قلت ما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي هو منع العموم قلت النصوص على الجواب الاول قضايا جزئية وعلى الثاني كلية وزعم بعضهم اے بعض اہل السنة ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى هذا جواب ثالث وحاصله ان الخلف في الوعد كذب قبيح وفي الوعيد لطف محمود فان السلطان اذا غضب على المجرم واوعده بالقتل ثم عفا كان محمودا على العفو المذهب الصوفية

ايضا وقال قائلهم شعر غضب الكريم وان تاجج ناره + كدخان مسك ليس فيه سواد

والمحققون على خلافه تضعيف للجواب كيف اي كيف يصح الخلف وقيل اي كيف لا يكون المحققين على خلافه وهو تبديل القول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول اللام للجنس والعهد بارادة الوعيد لدي اي عندي وهذا ما يقوله الحق سبحنه يوم القيمة للكفار آقناطاً لهم وتمامه قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد واجيب ولا بان معنى قولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فلا يبعد من كرمه ان يعلقه بالمشية وان لم

يصرح بها لئلا يغتر بها العاصي اما اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله الابقاء والانجاز وقال في قوة القلوب
روينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجزه له ومن اوعده
على عمله فهو فيه بالخيار وثانيا بان الوعيد قد يكون انشاء للتخويف لا اخبارا والانشاء لا يحتمل الصدق و
الكذب بقي ههنا جواب رابع عن تمسك المعتزلة وهو انكم زعمتم ان ترك عقاب العاصي خلف مذموم
فنقول ترك ثوابه بالجنة ايضا كذلك لدخوله في عموم النصوص الواردة في الثواب وادخال الجنة فجعل
الاول خلفا لا الثاني تحكم والقول بحبط حسناته باطل الثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على
الذنب كان ذلك اي ما يوجب علمه بعدم العقاب تقريرا اي اثباتا له على الذنب واغراء
اي بعثا وتهييجا وهو بالفارسية برانگیختن للغير عليه اي لغير المذنب على الذنب وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل لان الحكمة في ارسالهم الدعوة الى الطاعة والزجر عن المعاصي والجواب بعد
تسليم الحسن والقبح العقليين ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فان الظن هو
الادراك الراجح لا يترجح العفو بمجرد جوازه فضلا عن العلم اي اليقين كيف اي كيف يوجب الظن
والعلم بعدم العقاب والعمومات اي النصوص العامة الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من
التهديد اي التخويف ترجح خبر لقوله والعمومات جانب الوقوع وقوع العقاب بالنسبة الى كل واحد
من العصاة وكفى به زاجرا الباء زائدة والضمير المجرور فاعل كفى وزاجرا حال او تمييز اي كفى ترجيح
الوقوع زاجرا للمذنب فان العاقل يحترز عن الطريق الذي عليه السباع وان كانت السلامة جائزة
وقد يزعم ان ترجح جانب الوقوع مما يرجح مذهب المعتزلة وهذا وهم لان مذهبهم القطع بالعذاب
آن قلت قد ذكروا ان الايمان بين الخوف والرجاء فيجب ان يكونا على السواء قلت الواجب
ان لا يبلغ الخوف الى حد القنوط والرجاء الى حد الاستبسال في الذنوب والامن من العذاب واما
ان غلب احدهما بلا افراط نظرا الى نصوص الوعيد والمغفرة فلا بأس واختار الامام حجة الاسلام
غلبة الخوف في الحيوة والرجاء عند الممات ويجوز العقاب على الصغيرة اي لا يلزم ولا يمتنع

فهذا دعویان کما قالوا والظاہر الاکتفاء علی الثانیۃ لانہا محل الخلاف مع المعتزلۃ والاولی مجمعۃ علیہا

وبقولہ والعفو سواء اجتنب مرتکبہا الکبیرۃ ام لا لدخولہا ای الصغیرۃ تحت قولہ تعالی ویغفر ما

دون ذلک ای ما سوی الشرک لمن یشاء ودلیل علی کلتا الدعویین لان التعلیق بالمشیئۃ ینفی اللزوم

والامتناع وایضا لو لزم عقابہا لم یجعل ما دون الشرک مقابلا للشرک لاستوائہما فی لزوم العقاب

ولقولہ تعالی ووضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیہ ویقولون یا ویلتنا مال ہذا الکتاب لا

یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصاہا ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا یظلم ربک احدا ای وضع صحائف

الاعمال فی ایدی الناس لیقرؤہا مشفقین خائفین یا ویلتنا کلمۃ تاسف لا یغادر لا یترک احصاہا

حفظہا والاحصاء انما یکون للسؤال والمجازاۃ کما یدل علیہ جزع المجرم وخوفہ من احصاء صغائرہ و

کبائرہ وذکر السؤال استطرادی ویمکن ان یراد سؤال المناقشۃ المستلزم للعذاب والمجازاۃ بمعنی

الجزاء وکثیرا ما یستعمل المفاعلۃ بجانب احد ثم الظاہر ان الآیۃ دلیل علی الدعوی الثانیۃ واورد علی

الشارح ان کون الاحصاء للمجازاۃ یوجب لزوم العقاب فیبطل الدعوی الاولی قلنا معنی کلامہ

ان الاحصاء انما یکون فیما ینبغی المجازاۃ علیہ ویمکن ان یجاب بان الغایۃ لا تستلزم المغیا کقولک

صنعت السریر للجلوس مع انک لم تجلس علیہ قط وبہذا فسر بعضہم قولہ تعالی وما خلقت الجن و

الانس الا لیعبدون واعلم انہ ذکر بعض الفضلاء ان الآیۃ دلیل علی الدعوی الاولی وتقریرہ ان المجازاۃ

غیر واقعۃ علی کل ما یحصی والا لوجب العقاب بعد التوبۃ مع انہ خلاف الاجماع ولبطل محو السیئات بالحسنات

مع انہ ثابت بقولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیئات واذا لم یقع المجازاۃ علی کل ما یحصی لم یکن

العقاب علی الصغیرۃ لازما وہو المدعی وعندی فیہ نظر لانہ مبنی علی ان الذنب الذی محاہ التوبۃ او الحسنۃ

یبقی مکتوبا فی الصحف لان المراد بالاحصاء فی الآیۃ ہو الاحصاء الباقی الی قرأۃ الصحف بقی فی ہذا المقام

بحث وہو ان بعض المدققین زعم ان الثابت بالآیتین ہو الدعوی الاولی التی لا مخالف فیہا لا

الثانیۃ التی ہی محل النزاع فاشتغل الشارح بما لا یعنی اما الآیۃ الاولی فللخصم ان یقول ان من شاء

اللہ مغفرتہم اصحاب الصغائر المجتنبون عن الکبائر واما الآیۃ الثانیۃ فللخصم ان یقول لا یقع المجازاۃ

على كل الحصى بل على ما بقي استحقاقه بعد مقابلة الحسنات والسيئات واجتناب الكبيرة يبطل
استحقاق الصغيرة وعندنا فيه نظر اذ لا يخفى على العارف باساليب الكلام ان الآية الاولى قد عمم
فيها المشية في كل ذنب غير الشرك فالحمل على البعض تحكم وما تضمنه الآية الثانية من خوف المجرم
عن احصاء صغائره وكبائره وحضور اعمالهم ونفي الظلم في مجازاتهم صريح في ان الصغيرة من اسباب
العقاب وما ذكر من حديث الاستحقاق بعد المقابلة ممنوع لا بد له من دليل الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث كقوله تعالى من يعمل سوء يجز به ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومن اوضح ما يدل عليه
ضغطة القبر سعد بن معاذ الانصاري من قطرات البول مع غاية صلاحه ومناقبه العظيمة وذهب
بعض المعتزلة قيد بالبعض لان جمهورهم على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة مطلقا الا ان الكافر و
صاحب الكبيرة مخلدان في النار بسبب الكفر والكبيرة وغيرهما مخلد في الجنة بلا عذاب الى انه
اي مرتكب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز
ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
نسقط واصل التكفير الستر عنكم سيئاتكم اي صغائركم بقرينة المقابلة واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وقد تقرر ان المطلق ينصرف الى الكامل عند عدم القرينة
الصارفة عنه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب لما يرد من ان الجمع كيف يفسر بالمفرد
وحاصل الجواب ان الكفر انواع ككفر المجوس وكفر اليهود وكفر النصارى وكفر عبادة الصنم وكفر
الزندقة فيكون كبائر من هذه الحيثية وان كان الكل ملة واحدة في الحكم اعتذار عن مخالفة الفقهاء
فانهم قالوا الكفر ملة واحدة ولذا يرث النصراني من اخيه اليهودي مع ان اختلاف الدين يمنع التوارث و
حاصل الاعتذار ان الكفر انواع مختلفة في الحقيقة واشتراك انواعه في الحكم لا ينافي تعددها ولذا جمع الظلمة
في قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت
يخرجونهم من النور الى الظلمات او بالنظر الى افراده القائمة بافراد المخاطبين ككفر ابي جهل و
كفر امية وكفر ابي لهب مثلا على ما تمهد اي ثبت من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم فان معناه ان كل واحد منهم ركب دابته

ولیس ثوبة فمعنی الآیة ان تجتنب کل واحد منکم کفرۃ نکفر سیئة آن قلت فعلے ہذا یلزم ان یکون المؤمن مغفور الذنوب کلہا وہذا مذہب المرجئة القائلین بانہ لایضر مع الایمان معصیة وہذا اعظم فسادا من مذہب المعتزلة اجیب بوجوہ احدہا ان المراد ہی السیئات التی قبل الکفر وفی الحدیث الاسلام یہدم ما کان قبلہ رواہ مسلم ثانیہا ان التکفیر مقید بالمشیة کقولہ تعالے ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء واورد علیہ انکم اذا قیدتم بالمشیة فلا حاجة الی حمل الکبائر علے الکفر اجیب بانہ لا فائدۃ فی تعلیق التکفیر بالاجتناب اذ یجوز مغفرۃ الصغائر بدون الاجتناب ایضا ثالثہا ان المعنی نکفر عنکم سیئاتکم بالتوبة ولاشک فی ان التوبة انما تکفر ذنوب المؤمن لا الکافر ولنا فی ہذا المقام کلام شریف وہو ان تفسیر الآیة بما ذکرہ الشارح تکلف والاحسن المطابق للآثار ہو ان المراد بالکبائر ضد الصغائر وتکفیر السیئات ہو اسقاط الصغائر بالطاعات فعن ابی ہریرۃ رضہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الصلوات الخمس والجمعة الی الجمعة ورمضان الی رمضان مکفرات لما بینہن اذا اجتنب الکبائر رواہ مسلم وعن عثمان رضہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من امرئ مسلم تحضرہ صلوٰۃ مکتوبة فیحسن وضوءہا وخشوعہا ورکوعہا الا کانت کفارۃ لما قبلہا من الذنوب ما لم تؤت کبیرۃ رواہ مسلم وعن ابن مسعود رضہ ان رجلا اصاب من امرأۃ قبلة فاتی النبی صلے اللہ علیہ وسلم فاخبرہ فانزل اللہ تعالے واقم الصلوٰۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل ان الحسنات یذہبن السیئات فقال الرجل یا رسول اللہ الی ہذا قال لجمیع امتی کلہم رواہ البخاری ومسلم والاحادیث فی ہذا الباب کثیرۃ والفرق بین ہذا التفسیر وتفسیر المعتزلة ظاہر لان مجتنب الکبائر اذا عمل صغائر وعمل بعدہا طاعة مکفرۃ کان جائز العقوبة عندنا لا عندہم ک

٣٧٠

بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح بعض المتاخرين منهم بعدم حسن العفو عن المستحق

يجوز العفو عن الكبيرة اے لا يلزم ولا يمتنع والاول رد على المرجية حتى قالوا لا يجوز تعذيب المؤمن وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر والثاني رد على المعتزلة حيث قالوا يخلد صاحب الكبيرة في النار والظاهر ان المراد بجواز العفو عدم امتناعه هذا مذكور فيما سبق حيث قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة ولا يخفى انه عذر بارد ويتعلق به قوله اذا لم تكن والظاهر ان الضمير للكبيرة فقط لما اخترنا من تفسير الجواز بعدم الامتناع واما على تفسيره بعدم اللزوم والامتناع معا فيجوز ارجاعه الى الصغيرة والكبيرة على تاويل كل واحدة عن استحلال اے صادرة عنه والاستحلال حلال دانستن كالاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق اے للايمان وبهذا اے بالاستحلال يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها او على سلب اسم الايمان عنهم كقوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وتقديم المجرور ليس لحصر التاويل في الاستحلال بل للاهتمام به اما اولا فلانه منقول عن الشارع فعن نفيع التابعي رضـ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العلمين فقال رجل يا رسول الله من تركه فقد كفر قال من تركه لا يخاف عقوبته ولا يرجو ثوابه رواه عبد بن حميد المفسر واما ثانيا فلانه يجري في جميع تلك النصوص بلا كلفة بخلاف بقية التاويلات فانها لا تعم الكل كتاويل الخلود بالمكث الطويل فانه لا يجري في الحديث وكتاويل الايمان بالكامل فانه لا يجري في الاية والشفاعة من الشفع ضد الفرد كان المجرم كان فردا فجعله الشفيع زوجا بالانضمام اليه ثابتة للرسل اراد ما يعم الرسول والنبي والاخيار جمع خير بتشديد الياء وهم الملائكة والصلحاء والشهداء وعن عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيمة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء

۳۷۱

رواه ابن ماجة وجاء في الحديث بعد ذكر شفاعة المؤمنين واخراجهم عن النار كل من عرفوه يقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط رواه البخاري ومسلم فِي حَقِّ أَهْلِ الكَبَائِرِ خصهم بالذكر لان شفاعة اهل الصغائر يعرف منه بطريق الاولى ان قلت ذكر الشارح في التلويح ان كراهة التحريم الى الحرام اقرب و فاعلها يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة وقال في موضع آخر ترك السنة يستحق حرمان الشفاعة انتهى فاذا كان مرتكب المكروه وتارك السنة محروما عن الشفاعة فما ظنك بصاحب الكبيرة اجيب بوجوه احدها ان ما هو جزاء للصغيرة لا يلزم ان يكون جزاء للكبيرة التي لها جزاء آخر اشد واعظم كالنار الثاني ان المراد الحرمان عن الشافعية وارتضى الناس هذا الجواب وليس بوجه لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ذكره الشارح في بحث الحكم من التلويح الثالث انه يستحق الحرمان ولا يلزم منه وقوع الحرمان ولا يخفى انه جواب عن عبارة الشارح لا عن الحديث ولك ان تاول الحديث به الرابع انه الحرمان عن الشفاعة لرفع الدرجات لا عن شفاعة التخليص عن النار الخامس انه لا يكون مشفوعا لعدم دخول النار فلا ينافي الشفاعة للاخراج عنها قبل استيفاء مدة العذاب السادس انه يحرم الشفاعة لادراك الثواب الذي يناله لو لم يفعل هذا الفعل السابع انه يحرم عن الشفاعة في بعض اهوال الموقف وبهذه الاحتمالات تقطع الاعتراض والله اعلم بما هو المراد من الحديث بِمَا تَسْتَفِيضُ مِنَ الْأَخْبَارِ اي المشهورة من الاحاديث من قولك استفاض الماء اذا كثر وسال الى الجوانب خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الاشفاعة لتخليص المجرم بل الشفاعة لزيادة ثواب المحسن فقط وهذا اي الخلاف بيننا وبينهم مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة فالعفو بالشفاعة اولى هذا دليل عقلي على اثبات الشفاعة وينبغي ان يكون الزاميا لاعتباره على الحسن والقبح العقليين وعندهم لما لم يجز المغفرة بدون الشفاعة لم تجز مع الشفاعة وفي هذه الملازمة بحث بل في اثبات الخلاف على ما ذكر ايضا نظر لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك قيل اي لذنب الصغائر سهوا فان الانبياء غير معصومين عنها وقيل ترك الافضل فانه يعد في الانبياء ذنبا

لعظم منزلتهم وقيل الطلب اي طلب العصمة لنفسك والمعنى طلب بقاءها وقيل امر بالاستغفار مع انه معصوم تعليما
للامة وقيل اي لذنب امتك وللمؤمنين والمؤمنات وهي الاستغفار لذنوبهم هو الشفاعة لهم ثم لما كان الذنوب
تعم الصغائر والكبائر ثبت الشفاعة في الكل وقد يزعم ان المراد صغائرهم بقرينة ما قبله لان ذنب النبي صلى الله
عليه وسلم صغيرة فالدليل الزامي لان المعتزلة ينكرون الشفاعة للمذنب مطلقا وفيه نظر لان الصارف عن العموم
في قوله استغفر لذنبك انما هو دليل العصمة ولا صارف في قوله وللمؤمنين والمؤمنات فيجب الحمل على العموم
وفي اعادة الجار اشارة الى ان ذنوبهم ليس من جنس ذنب النبي صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فما تنفعهم اي الكفار
شفاعة الشافعين اي على تقدير ان يشفعوا لهم فان اسلوب هذا الكلام اي طريقة يدل على ثبوت
الشفاعة في الجملة اي مجملا والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم اي قطع رجائهم معنى اسم كان لان مثل هذا المقام اي مقام التقبيح والاقناط يقتضي ان
يوسموا التوسيم داغ كردن ونشانمند كردن بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم فوجب ان يكون
عدم النفع خاصا بهم وفي الدليل بحث من وجوه احدها قيل ثبوت الشفاعة في الجملة مسلم عند المخالف ايضا
فله ان يحمل الآية على زيادة الثواب اجيب بان الاسلوب يمنعه لان عدم الشفاعة لزيادة الثواب لا يقتضي
تقبيح الحال ه اقول بل اللفظ مصرح بالمطلوب لان تمام الآية كل نفس بما كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في
جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض
مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى اتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين فالمراد شفاعة الخروج
من السقر وثانيها قيل مدعى المصنف شفاعة الكبائر والدليل لا يدل عليه اجيب اولا بان المانع عن النفع هو الكفر
فثبت النفع في غيره وهو الكبيرة والصغيرة وفيه انه يحتمل ان يكون المانع غير منحصر في الكفر بل يكون ترك
الصلوة والاطعام من الموانع ايضا وثانيا بانه لما ثبت الشفاعة للخلاص من العذاب تم الالزام على المعتزلة و

ہو کاف فی صحۃ الدلیل ثالثہا قیل الآیۃ من باب التہکم لان الکفار قالوا فی الاصنام ہولاء شفعاؤنا عند اللہ والجواب بانہ احتمال بعید والمسموع من المانع ہو الاحتمال القریب ولیس المراد ان تعلیق الحکم وہو عدم النفع بالکافر یدل علی نفیہ عما عداہ جواب عن سوال یتوقف علے مقدمۃ ہی ان مفہوم المخالفۃ حکم یثبت للمسکوت عنہ مخالفا لثبت للمذکور کقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام فی الغنم السائمۃ زکوٰۃ ویفہم منہ انہ لا زکوٰۃ فی غیر السائمۃ وہذا عند الشافعی رحمہ اللہ وانکرہ الحنفیۃ والمعتزلۃ وقالوا الحکم غیر السائمۃ معلوم من نص آخر لا من ہذہ الحدیث ثم تقریر السوال ان الاستدلال بالآیۃ قول بمفہوم المخالفۃ لان الآیۃ ناطقۃ بنفی الشفاعۃ عن الکفار وانتم تستدلون بہا علی ثبوت الشفاعۃ للمومنین والمعتزلۃ ینکرون مفہوم المخالفۃ فکیف یتم الحجۃ علیہم وحاصل الجواب ان مطلوبنا ثابت من سیاق الآیۃ کما لا یخفے علے العارف باسالیب الکلام لا من مفہوم المخالفۃ حتی یرد علیہ انہ انما یقوم حجۃ علی من یقول بمفہوم المخالفۃ لا علی المعتزلۃ وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام شفاعتی لاہل الکبائر من امتی رواہ ابو داؤد والترمذی والبیہقی فی شعب الایمان وصححہ عن انس بن مالک ورواہ الحاکم وصححہ عن جابر ورواہ الطبرانی عن عبد اللہ بن عباس رض وابن عمر ورواہ البیہقی فی کتاب البعث عن کعب بن عجرۃ وقال انس بن مالک قلنا یا رسول اللہ لمن تشفع یوم القیمۃ قال لاہل الکبائر واہل العظائم واہل الدماء رواہ امامنا الاعظم ابو حنیفۃ وہو مشہود والحدیث المشہور مما یفید العلم الاستدلالی بل الاحادیث فی باب الشفاعۃ متواترۃ المعنی

وان لم يكن لفظ كل منها متواترا والمتواتر يفيد العلم القطعي الضروري معنويا او لفظيا ولو تمسك اهل الحق بالحديث لكفاهم للتصريحات الواضحة في خلاص المجرمين عن العذاب بالشفاعة قبل دخول النار وبعده ولكن المخالف قد يعاند ويمنع صحة الحديث وتواتره بخلاف القرآن واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا اي احذروا يوما مفعول به لا ظرف لا تجزي لا تقضي نفس يوم والعائد محذوف اي لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا من الجزاء فهو مفعول به او مطلق ولا يقبل منها من نفس شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم محب عطوف واصل الباب للحرارة ولذا يطلق الحميم على الماء الحار وسمي المحب حميما كانه يحترق قلبه من الحب ولا شفيع يطاع اي يقبل شفاعته لهم والجواب بعد تسليم دلالتها اي دلالة هذه الآيات على العموم في الاشخاص الاول انا لا نسلم دلالتها على النفي عن كل شخص بل نقول المراد بها الكفار فالمعنى لا تجزي نفس عن كافر شيئا ولا يقبل منها شفاعة لكافر وما للكافرين من حميم واعترض عليه اولا بان نفس نكرة بعد النفي فتفيد العموم فيعم الضمير الراجع اليها ايضا وثانيا بان ضمير النكرة نكرة فيعم كالنكرة واجيب عن الاول بانا لا نسلم رجوع الضمير الى النكرة من حيث عمومها لان النكرة وضعت للفرد المبهم لا للعموم وليس دلالتها على العموم بحسب الوضع بل لان العقل يحكم بان نفي الفرد المبهم يستلزم نفي جميع الافراد وعن الثاني بان كون ضمير النكرة نكرة محل خلاف بين النحاة ولو سلم فكون حكمها حكم النكرة المظهرة في العموم محل منع واستدل بعضهم على منع العموم بنزول الآية في خطاب اليهود والرد على قولهم ان آباءنا يشفعون لنا ودفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وفيه نظر لانه قد يعتبر خصوص السبب للقرائن ولما

استشکل مروان بن الحکم قولہ تعالی ولا تحسبن الذین یفرحون بما آتوا ویحبون ان یحمدوا بما لم یفعلوا فلا تحسبنہم بمفازۃ من العذاب وقال لو کان کذلک لنعذبن اجمعین اجاب ابن عباسؓ انہا فی اہل الکتاب کما فی الصحیحین والازمان جواب ثان ای لا نسلم دلالتہا علی النفی فی کل زمان بل یجوز ان یکون لعدم قبول الشفاعۃ زمن مخصوص کالوقت الذی لا یؤذن فیہ بالشفاعۃ لقولہ تعالی من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ ووجہ بعضہم بان القیمۃ ایام کثیرۃ والمذکور فی قولہ تعالی اتقوا یوما ہو یوم منہا وعندنا فیہ بحث لان المعلوم من ظواہر النصوص ان الحساب والشفاعۃ ودخول الجنۃ والنار فی یوم واحد اللہم الا ان یجاب بان الیوم قد یفسر بالوقت ولذا قیل فی قول القائل عبدی حر یوم یقدم زید انہ یعتق ولو قدم لیلا فلعل الموجہ اراد تفسیر الآیۃ بہذا والاحوال جواب ثالث وہو انا لا نسلم دلالتہا علی النفی فی کل حال بل یجوز ان عدم نفع الشفاعۃ خاصا ببعض الاحوال کما اذا صدر الحکم القطعی بادخال النار وعن عائشۃؓ قالت یا رسول اللہ ہل تذکرون اہلیکم یوم القیمۃ قال اما فی ثلاثۃ مواطن فلا یذکر احد احدا عند المیزان وعند الکتاب وعند الصراط رواہ ابو داؤد وقد یزعم ان ذکر الاحوال مستدرک لان ذکر الازمان یغنی عنہ ولنا فیہ نظر لان الاستدراک انما یتم لو وقعت ہذہ الاحوال علی کل مکلف فی زمن واحد لکنہ یجوز ان یقع فی زمن واحد احوال مختلفۃ علی المکلفین فبعضہم یحاسب و بعضہم یقرء الکتاب وبعضہم یوزن کتابہ واللہ اعلم انہ یجب تخصیصہا بالکفار خبر عن الجواب وہو جواب رابع یعنی انا سلمنا دلالتہا علی النفی عن کل شخص فی کل وقت وکل حال فنقول ہی من العام الذی خص منہ البعض وہم المشفوع لہم ان قلت تسلیم عموم الاشخاص والاوقات والاحوال ینافی ثبوت الشفاعۃ للبعض فالجواب ان تخصیص البعض من العام ہو کالاستثناء ولا یجوز الاستثناء الا من حکم کلی فہذا التخصیص لا ینافی العموم بل یستلزمہ کقولک جمیع عبیدی احرار الا زید وہذا معنی ما قیل ان المسلم لا التہا علی العموم لا ارادۃ العموم وقد سلف توضیح ذلک جمعا بین الادلۃ علۃ للتخصیص او للوجوب ای الادلۃ النافیۃ للشفاعۃ والمثبتۃ لہ وہذا جواب ما یقال من ان تخصیص العام خلاف الظاہر لا یرتکب الا لضرورۃ وحاصل الجواب ان النصوص لا یجوز تعارضہا فدفع التعارض ضرورۃ داعیۃ الی التخصیص یبقی ہہنا نکتتان الاولی قال اہل السنۃ لو تم ادلۃ المعتزلۃ لم یکن شفاعۃ اصلا فیبطل اعترافہم بالشفاعۃ لزیادۃ الثواب وان خصوا العموم فہو خلاف الظاہر بلا دلیل علی ان العام

المخصوص لا يبقى حجة الثانية قال الامام الرازي ادلة المعتزلة عامة تنفي شفاعة المجرمين في جميع
الاشخاص والاوقات وادلتنا خاصة تثبتها في بعض الاشخاص والاوقات والخاص راجح على العام ثم اراد
الشارح ذكر خلاصة مذهب المعتزلة في العفو والشفاعة والرد المجمل عليهم ولما كان اصل العفو و
الشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة جزاء لما اي لم يستطيعوا
انكار العفو والشفاعة من اصلهما بل انكروهما في البعض واثبتوهما في البعض بالعفو عن الصغائر مطلقا
فمذهب جمهورهم ان الله تعالى لا يعاقب على الصغيرة اصلا لا مؤمنا ولا كافرا ولا صاحب كبيرة لان المؤمن صغائره
مكفرة بالاجتناب عن الكبائر والكافر وصاحب الكبيرة لا فراغ بهما العذاب الصغيرة لانهما مشغولان بعذاب
الكفر والكبيرة ومخلدان في النار بلا تفاوت في العذاب بالشدة والضعف بين الاشخاص لزعمهم ان
العقاب مضرة خالصة لا يمكن تفاوته لبلوغه اقصى ما يمكن فلم يمكن عقابهما على الصغيرة ولا يخفى فساد
دليلهم وذهب بعضهم الى العفو عن الصغائر بشرط الاجتناب عن الكبائر فان حمل كلام الشارح على
مذهب جمهورهم فقوله مطلقا على اطلاقه وان حمل على مذهب بعضهم فمعناه مع التوبة وبدونها بشرط
اجتناب الكبائر وعن الكبائر بعد التوبة وانكروا عفوها بلا توبة وبالشفاعة عطف على قوله بالعفو
لزيادة الثواب لا للخلاص من العقاب وكلاهما اي قولهم بالعفو والشفاعة فاسد اما الاول فلان
التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو لان العفو
هو التجاوز عن مستحق العذاب وههنا اشكال وهو ان الشارح ان قصد الرد على جمهورهم فالتقييد بالمجتنب عن
الكبيرة مستدرك وان اراد الرد على البعض لم يتم قوله فلا معنى للعفو لانه يمكن حمل نصوص العفو على صغيرة غير المجتنب
لانها غير مكفرة فيجوز الاخذ عليها والعفو عنها ويمكن الجواب باختيار كل من الشقين واما الثاني فلان
النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية فحملها على زيادة الثواب يخالف النصوص و
قد صح في الحديث المشهور ان النبي صلى الله عليه وسلم يسجد يوم القيمة ويشفع لاهل النار فيستجاب شفاعته ويؤمر
باخراجهم من النار فيخرجهم حتى لا يبقى فيها الا من حكم القرآن عليه بالخلود وتفصيله في البخاري ومسلم

وعن انس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصف اہل النار فیمر بہم الرجل من اہل الجنۃ فیقول الرجل منہم یا فلان اما تعرفنی انا الذی سقیتک شربۃ وقال بعضہم انا الذی وہبت لک ماء وضوء فیشفع له فیدخله الجنة رواه ابن ماجة وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ وَإِنْ مَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لقوله تعالى فمن یعمل مثقال ذرة مثقال الشئ ما یساویه فی الثقل والذرة النملة الصغیرة او الهباء الذی یدور فی الهواء ویری فی البیت اذا وقع الشعاع فیه من الکوة خیرا یره ای یجد جزاءه ونفس الایمان ای مع القطع عن سائر الاعمال الصالحة عمل خیر بالاضافة ولا یبعد التوصیف وعن ابی ہریرة رض قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل قال الایمان باللہ رواه مسلم ولا یمکن بالامکان السمعی ان یری جزاءه قبل دخول النار بدخول الجنة ثم یدخل النار لانه باطل بالاجماع واورد علیه انه مبنی علی ان جزاء الایمان ہو الجنة وہو محل منع لجواز ان یری جزاءه فی الدنیا بنعمة او فی الآخرة بتخفیف العذاب واجیب بان النصوص دالة علی المدعی کحدیث من مات وہو یعلم انه لا اله الا اللہ دخل الجنة رواه مسلم فتعین الخروج عن النار ثم الخلود فی الجنة لان العود الی النار باطل اجماعا وقوله تعالی وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات مفعول ثان لوعد وقوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات من اداء الواجبات والسنن کانت لهم جنات الفردوس ہو اعلی منازل دار الثواب وہو فی اللغة البستان الذی فیه العنب والنخل قال مجاہد کلمة رومیة وقال السدی بلغة النبط وعن عبادة بن الصامت رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الجنة مائة درجة ما بین کل درجتین کما بین السماء والارض والفردوس اعلاها درجة منها تفجر انهار الجنة الاربعة ومن فوقها یکون العرش فاذا سألتم اللہ فاسئلوه الفردوس رواه الترمذی نزلا بضمتین ما یهیأ للضیف ووجه الاستدلال ان اللہ سبحانه وعد الجنة علی الایمان والعمل الصالح ولم یشترط ترک الکبیرة وفیه بحث من وجهین احدهما ان ترک المعصیة عمل صالح لقوله تعالی واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی والجواب ان الترک لیس عملا لغة وهو ظاهر ولا شرعا والا لزم ان یکون الشاغل بالمباحات یتجدد له اعمال الخیر فی کل آن حتی فی النوم وهذا باطل بل اذا تهیأت اسباب المعصیة حتی کاد ان یفعلها فذکر اللہ تعالی وانتهی عنها کان هذا الذکر والخوف عملا صالحا الثانی ان المطلوب هو ان مجرد الایمان یدخل الجنة والآیة لا یدل علیه بل مقرونا مع العمل الصالح

واجيب بان البقاء على الايمان عمل صالح ولنا فى السوال والجواب بحث اما فى السوال فلان المطلوب
فى هذا المقام ان ترك الكبيرة ليس بشرط فى دخول الجنة والآية دالة عليه وليس المطلوب ان العمل الصالح
ليس بشرط فانه وان كان من العقائد الاسلامية الا انا لسنا بصدد اثباته ههنا واما فى الجواب فلان البقاء
على الايمان هو الايمان اذ بانتفائه ينتفى الايمان فليس عملا زائدا على الايمان الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة على ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه النصوص لا تقوم حجة على المعتزلة لانهم يقولون
صاحب الكبيرة ليس مؤمنا وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات الظاهر ترك كلمة من ولكن
اوردنا الجواز ان يكون لله سبحانه عقوبة يساويه او يفضل عليه وقد جعل اى الخلود جزاء الكفر
الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر لكان زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا وهذا الدليل مبنى على القبح العقلى فيكون الزاميا والا فالاشعرية على انه لا يقبح من الله سبحانه
شئ واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عذاب الكافر اشد اجيب بوجهين احدهما ان المعتزلة لا يقولون
بتفاوت العقاب شدة وضعفا بل يقولون هو المضرة اقصى ما يكون ثانيهما ان الشارع اطلق الخلود
جزاء الكافر من غير قيد بالشدة فالتقييد ينافى الاطلاق وذهبت المعتزلة الى ان من دخل النار
فهو خالد فيها لانه كافر وصاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم اى من لم يصدر عنه ذنب و
التائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليس من اهل النار على ما سبق من اصولهم وقواعدهم
والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة بوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو
اى العذاب مضرة خالصة لا يمازجها منفعة دائمة فينافى اى استحقاق العذاب استحقاق الثواب
الذى هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل الخلوص ايضا واما استدلالهم على الخلوص
بانه يجب ان يكون حال الآخرة اما نفعا بلا مضرة او مضرة بلا نفع والا لم تتميز عن حال الدنيا المتمزجة
من مضرة ونفع ثم الاحتجاج على الدوام بان ما انقطع لم يكن خالصا فشديد الضعف اما اولا فلانه لا
دليل على انحصار التميز فى الخلوص بل الشدة وطول المدة وكسر الاسباب مميزات واما الثانى فلفساد
الاول ولو سلم فالمنفعة الطارية لا تشوب المضرة السابقة حتى تمنع خلوصها لا يقال الشائب هو العلم
بزوالها لانه يجوز ان يشغله العذاب عن هذا العلم بل يمنع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه

وهو الاستيجاب اي وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى فان الصحيح عندنا انه لا يجب على الله
سبحانه شئ واذا قلنا ان المطيع يستحق الجنة والكافر يستحق النار فمعناه ان الاول اهل لفضله والثاني
اهل لعدله وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل ولا يجب شئ منهما عليه فان شاء عفى عنه
اي عن صاحب الكبيرة اما بمحض فضله واما بشفاعة واما بعمل صالح يكفرها على خلاف فيه وقد جرى فيه
كلام بين الشيخ ابن حجر المكي الشافعي والمير شاه البخاري فذهب الثاني الى ان الحج يكفر الكبائر والاول
خص التكفير بالصغائر وحقق بعضهم التفصيل فقال يكفر من الكبائر ما لا اقتصار فيه ولا يتعلق بحق
العباد كشرب الخمر بخلاف الصلوة المتروكة وقتل النفس وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة
وجاء في الحديث ان مكث بعض العصاة في النار ساعة وبعضهم شهر وبعضهم سنة واطول مكثهم مدة
الدنيا سبعة آلاف سنة كذا رواه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وفي هذا المقام بحثان البحث
الاول زعمت المعتزلة ان ثواب المطيع وعقاب صاحب الكبيرة واجبان على الله سبحانه اما الثواب
فلوجوه احدها ان التكليفات اما لا لغرض وهو عبث واما لغرض الله سبحانه وهو منزه عن الحاجة
اليها واما لغرض العبد في الدنيا وهي بيت المصائب والكدورات واما في الآخرة وهو المطلوب
والجواب انه لا غرض لفعله تعالى عندنا وثانيها ان العبادات خدمة شاقة فيجب الاجرة والجواب
انها لا تكافي احدى نعمه التي لا تحصى فكيف يجب العوض عليها وثالثها عدم وجوبه يفضي الى الكسل
في الطاعات والجواب ان ظن الثواب عليها وظن العقاب على تركها دافع الكسل ورابعها لو لم يقع
لزم كذب نصوص الوعد والجواب ان مدلولها الوقوع لا الوجوب واما العقاب فلوجوه احدها انه لو لم يجب
لاجترأ الناس على المعاصي وثانيها لو لم يجب لزم كذب نصوص الوعيد وجوابها ظاهر مما سبق

ثالثها لو لم يعاقب لزم التسوية بين المطيع والعاصي والجواب انه يمكن الفرق بالسبق الى الجنة
ورفعة الدرجات وكثرة النعيم على انه لا يقبح من الله سبحانه شئ البحث الثاني ذهب المعتزلة الى
الاحباط وبنوا عليه خلود صاحب الكبيرة في النار فقال جمهورهم يحبط طاعات العمر بكبيرة واحدة و
ذهب الجبائي الى ان الكثير يحبط القليل فاذا زادت الطاعات حبطت المعاصي من غير ان ينقص
ثوابها واذا زادت المعاصي على الطاعات حبطت الطاعات من غير ان ينقص عقابها وقال ابنه
ابو هاشم يتساقط المتساويان ويبقى الزائد للثواب والعقاب وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط
المعاصي كلها وهو مذهب مقاتل بن سليمان المفسر وقال الاشاعرة اذا اجتمع في المؤمن طاعات
ومعاصي فامره الى الله سبحانه ان عفا عنه فبفضله وان عاقبه فبعدله الثاني النصوص الدالة على الخلود
كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاءه جهنم خالدا فيها التعمد الفعل مع القصد ويقابله الخطاء
كما اذا قتل رجلا على زعم انه كافر فاذا هو مؤمن او رمى صيدا فاصاب مؤمنا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله ذكر الاسمين مع ان في احدهما كفاية دفعا لما قد يتوهم من التفرقة بين امر الله تعالى
وامر رسوله صلى الله عليه وسلم ويتعد حدوده يتجاوز عن اوامر الله سبحانه ونواهيه يدخله قرئ
بالياء والنون على سبيل الالتفات وكلاهما متواتر نارا خالدا فيها حال مقدرة اى مقدرا خلوده فيها
ليتحد زمان الحال وعاملها وقوله تعالى من كسب قالوا اصل الكسب جلب النفع واستعمل هنا للتهكم كقوله تعالى
فبشرهم بعذاب اليم سيئة معصية واحاطت به خطيئته اى غلبت عليه فاولئك اصحب النار
هم فيها خالدون افرد الضمير وجمع نظرا الى لفظ من ومعناه والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا
لا يكون الا كافرا فهذا جواب عن الآية الاولى اى المعنى من يقتل مؤمنا لكونه مؤمنا ولا شك ان هذا
لا يكون الا مع استقباح الايمان وهو كفر وقد يحتج عليه بالقاعدة المشهورة من ان تعليق الحكم بالمشتق
يدل على كون ماخذ الاشتقاق علة الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واجيب عن الآية

بوجوه اخر آحدها ان ہذا جزاءہ ان جوزی علیہ ولکنہ لایکمل جزاءہ ایفاء لوعدہ المؤمنین بالجنۃ وعن ابی ہریرۃ رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی قولہ ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جہنم قال ان جازاہ رواہ الطبرانی بسند ضعیف ثانیہا متعمدا ای مستحلا ثالثہا انہا نزلت فی مقیس بن جبابۃ وجد اخاہ مقتولا بالمدینۃ فی بنی النجار فامرہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بان یدفعوا الیہ الدیۃ ثم قتل مؤمنا ورجع الی مکۃ مرتدا رواہ ابن جریر عن عکرمۃ تلمیذ ابن عباس رضی اللہ عنہ آن قلت العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قلت ذکر رئیس المعتزلۃ الزمخشری فی مواضع من الکشاف ان کلمۃ من وما والمعرف باللام لاتدل علی عموم ولا خصوص وانما ذلک الی القرائن رابعہا انہ عام خص منہ البعض وہو المسلم جمعا بین الادلۃ وہذا توجیہ الامام الرازی خامسہا انہ من باب التغلیظ وہو مختار الطیبی فی شرح الکشاف قال والمعنی کیف یستقیم من المؤمن قتل المؤمن عمدا فانہ من شان الکفار الذین جزاؤہم الخلود وقد ذکر الزمخشری ہذا الوجہ فی قولہ تعالی الزانی لاینکح الا زانیۃ او مشرکۃ والزانیۃ لاینکحہا الا زان او مشرک وحرم ذلک علی المؤمنین بقی ہہنا بحث ضروری وہو انہ قد صح عن عبد اللہ بن عباس رض القول بخلود قاتل المؤمن فی النار وانہ لاتوبۃ معہ کما فی صحیح البخاری ومسلم وہو رئیس المفسرین بالاجماع وسماہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترجمان القرآن کما رواہ ابو نعیم والجواب انہ کان یقول ذلک تغلیظا وذکر الامام الراغب ان رجلا اتی ابن عباس رض فقال ہل للقاتل من توبۃ قال نعم وسالہ آخر فقال لا فراجعہ بعض اصحابہ فقال قتل الاول فلم اؤیسہ من رحمۃ اللہ تعالی وعزم الثانی علی القتل اعتمادا علی التوبۃ فکرہت ان یمضی عزمہ انتہی واخرج سعید بن منصور والبیہقی عن ابن عباس ان رجلا اتاہ فقال ملات حوضی انتظر بہیمتی ترد علیہ فاذا الرجل جاء بناقۃ فثلم الحوض وسال الماء فضربتہ بالسیف فقال لیس ہذا مثل الذی قال فامرہ بالتوبۃ وکذا من تعدی جمیع الحدود جواب عن قولہ من یعص اللہ ورسولہ ای المراد بالحدود جمیع الحدود ومن تعدی جمیعہا فلاشک فی انہ کافر لان اعظمہا الایمان باللہ ورسولہ صلی اللہ علیہ وسلم ومایدل علیہ انہا نزلت حین انکر عیینۃ بن حصن الفزاری ما قسم اللہ تعالی من المواریث وقال لاوارث الا من قاتل علی ظہر الخیل واحرم النساء والولدان والاجوبۃ المذکورۃ

٣٨٢

۳۸۳

فی الآیۃ الاولی جاریۃ ہنا ایضا وکذا من احاطت خطیئتہ وشملتہ من کل جانب جواب عن الآیۃ الثالثۃ ای معنی الاحاطۃ ان یعم الخطیئۃ ظاہرہ وباطنہ فحینئذ لا یبقی فی قلبہ تصدیق ولا فی لسانہ اقرار وہذا لا یکون الا فی الکافر واجیب بوجوہ اخر احدہا ان المراد بالسیئۃ الکفر والشرک کما قال ابن عباس ومجاہد و عکرمۃ وقتادۃ وغیر واحد من السلف والمطلق ینصرف الی الکامل وکثیرا ما یکون التنوین للتعظیم ثانیہا ان الآیۃ نزلت فی الیہود بدلیل ما قبلہ فانہم قالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودۃ فرد اللہ سبحانہ علیہم بانہم خالدون فیہا ولک ان تجیب بما سلف فی الآیۃ الاولی ولو سلم ای لو سلم ان الآیات الثلاث فی حق الفاسقین لا الکافرین فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل من غیر دوام کقولہم سجن مخلد اسم مفعول من التخلید ومن الظاہر ان المکث فی السجن لیس دائما لانقطاعہ ولو بالموت وقد وقع فی بعض النسخ سجن خلود بالاضافۃ ومنہ قولہ تعالی ولکنہ اخلد الی الارض اراد بلعم بن باعوراء او امیۃ بن ابی الصلت وغیرہما ومنہ قولہم خلد اللہ ملکہ وقولہم وقف مخلد وقولہم خلد خلدا بالفتح اذا طال شبابہ وابطا شیبہ وقولہم خلد بالمکان ای اقام ومنہ الخوالد للاثافی وہی الحجارۃ التی توضع علیہا مطابخ الطعام لبقائہا بعد ارتحال المسافر عن المقام واعترض علیہ بان الخلود حقیقۃ فی الدوام ومجاز فی المکث الطویل بدلیل قولہ تعالی وما جعلنا لبشر من قبلک الخلد افائن مت فہم الخالدون اذ الحقیقۃ لا یجوز نفیہا مع ان نوحا علیہ السلام عمر الف سنۃ وہو مکث طویل وقد تقرر ان الاصل فی الاستعمال ہو الحقیقۃ واجیب بانا وجدناہ یستعمل فی المکث الطویل استعمالا شائعا بلا قرینۃ وہذا ینفی التجوز فلا بد اما من القول بالاشتراک واما بانہ موضوع للمکث الطویل مع دوام او بدونہ و الثانی افضل لان الاشتراک خلاف الاصل ثم لا نسلم ان الف سنۃ مکث طویل علی الاطلاق بل الطول امر اضافی ولذا یسمی ہذا العالم بالدنیا لقلۃ مدتہ ولو سلم فنقول الخلود فی الآیۃ محمول علی ما ہو المکث الطویل بقرینۃ الحال لا لان اللفظ موضوع لہ ولو سلم ان الخلود لا یستعمل الا فی الدوام فمعارض ای ما ذکرتم من الآیات معارض بالنصوص الدالۃ علی عدم الخلود ای عدم خلود فساق المؤمنین کما مر کقولہ تعالی وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات وحدیث ابی ذر وان زنی وان سرق ولا یخفی ان المطلوب من ہذہ المعارضۃ ہو اسکات الخصم وقطع استدلالہ لا بسبیل ارخاء العنان بعد الجواب بما ہو الحق کما ہو عادۃ المناظرین من التنزیل بتسلیم ما یخالف مذہبہم فاندفع ما یظن من ان

هذا التسليم مضر وان هذه المعارضة لا تثبت عدم الخلود. بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الايمان

قال المصنف رح والایمان في اللغة التصديق خلافا لمن ذهب الى ان التصديق معناه الشرعي من وضع الشارع اما في اللغة فمعناه جعل الغير آمنا على ان الهمزة للتعدية او صيرورة الشخص ذا امن اي وثوق واعتماد على ان الهمزة للصيرورة ودليل ما اختاره الشارح وجوه احدها قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلو لم يكن الايمان في اللغة بمعنى التصديق لم يصح هذا التفسير اذ المقصود به كشف المفهوم الشرعي على اهل اللغة بما يعرفونه الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو الاعراب الى ان يؤمنوا بالله ورسوله فلو كان الايمان منقولا عن المعنى اللغوي الى مصطلح شرعي كان ذلك خطابا بما لا يفهم الرابع ان الاعراب كانوا اذا امروا بالايمان بالله ورسوله اطاعوا ولم يسئلوا عن معنى الايمان مع جهلهم بمصطلحات الشرع الخامس ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اي اذعان حكم المخبر الاذعان في اللغة الخضوع والطاعة والانقياد والمراد ههنا تسليم الحكم والاعتقاد به وقبوله وجعله اي جعل الحكم او المخبر صادقا اي الاعتقاد بكونه صادقا فهذه ثلثة تفسيرات للتصديق جمعها للتوضيح افعال من الامن بالفتح والكسر او بفتحتين ضد الخوف من باب علم ثم المحققون ومنهم الزمخشري والشارح على ان الامن متعد الى مفعول واحد تقول امنته اذا لم تخفه وبالهمزة متعد الى مفعولين يقال آمنت زيدا عمروا اي جعلت زيدا آمنا

عن عمرو وذکر بعض اللغویین ان الامن لازم یقال آمنت ای صرت به بلا خوف والهمزة یتعدی
الی مفعول واحد یقال آمنت زیدا ای جعلته آمنا کان بالتشدید حقیقة امن به ای معناه الحقیقی
امنه التکذیب والمخالفة ای جعله آمنا عن التکذیب فالضمیر مفعول اول والتکذیب ثان وهذا
بیان لمناسبة بین المعنیین للایمان ولها معناه الاصلی بحسب اشتقاقه من الامن وهو جعل الغیر آمنا
ثانیهما معناه بحسب الوضع الثانی وهو التصدیق وکلا المعنیین لغوی حقیقی والثانی یشابه المجازی
وتوضیح ذلک ان اهل اللغة کثیرا ما یضعون اللفظ لمعنی ثان مناسب لمعناه الاصلی کما ان الکتابة
فی الاصل الجمع ولذا یسمون العسکر کتیبة ثم وضعوها لهذه الصناعة لانها جمع الحروف وکما ان الفؤاد
فی الاصل اللحم المشوی ثم وضع للقلب لسواد لونه وامثال هذا کثیرة وکلا المعنیین حقیقی لکن الاول
کالحقیقی والثانی کالمجازی ولذا قال الشارح کان بلفظ التشبیه یرید ان الایمان فی الاصل جعل
الغیر آمنا ثم وضع للتصدیق لان المصدق کانه یجعل المخبر آمنا من التکذیب والمخالفة وههنا ابحاث
الاول ان عبارة الکشاف هکذا الایمان افعال من الامن یقال آمنته وامنته غیری ثم یقال
امنه اذا صدقه وحقیقة امنه التکذیب والمخالفة انتهی ففهم بعض شراحه ان الایمان فی التصدیق
مجاز لغوی ورد علیه الشارح فی شرح الکشاف وقال الحق انه حقیقة ولکنه قصد زیادة التدقیق
فی الوضع واللغة قلت ولازالة هذا الوهم زاد الشارح لفظ التشبیه الثانی زعم بعض المحشین ان کلمة
کان ههنا للظن لانه لا یجب ان یوجد معنی المشتق منه فی المشتق فلا یجب ان یوجد معنی الامن فی الایمان
وفیه نظر لان معنی الاشتقاق هو التناسب فی المعنی الثالث وقع فی بعض النسخ کان حقیقة امن به امنه
عن التکذیب والظاهر ان زیادة الجار تصحیف ویحتمل الزیادة لتوضیح المعنی نحو دخلت فی الدار او
یکون مبنیا علی قول من یعدی الایمان الی مفعول واحد الرابع قد یزعم ان فی کلام الشارح سهوا لانه
یصیر معنی قولک آمنت بالله جعلته آمنا عن المخالفة وهذا من قلة الفهم لان الشارح ذکر معناه
بحسب الوضع الاول وقولک آمنت بالله خال عن هذا المعنی ویستعمل فی معنی الوضع الثانی وهو
التصدیق یعدی جعل من التعدیة ای یعدی الایمان بمعنی التصدیق الی مفعوله باللام کما فی
قوله تعالی حکایة عن قول اخوة یوسف لابیهم وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق فی ان
یوسف اکله الذئب التفسیر بالمصدق اشارة الی ان الایمان فی اللغة التصدیق قیل الاولی التمثیل

بقوله تعالى انؤمن لك لان اللام فی لنا یحتمل ان تکون لتقویة العمل لضعف اسم الفاعل فی العمل
کما فی قوله تعالى ان کنتم للرؤیا تعبرون قوی الفعل باللام لتاخره عن المعمول واجیب بان الاحتمال
الضعیف لاینافی الاستشهاد ولک ان تقول اراد التنظیر لا الاستشهاد وبالباء کما فی قوله علیه السلام
الایمان ان تؤمن باللہ قال المحققون الایمان یتعدی بنفسه الی المفعول واما التعدیة باللام او الباء فلتضمن معنی
الاذعان فی الاول والاعتراف فی الثانی یقال اذعن لکذا واعترف به والتضمین ان یقصد
بالفعل معناه الحقیقی مع معنى فعل آخر یناسبه ویذکر شیء من صلات الفعل المضمن لیدل علیه وهذا
کثیر فی کلام العرب ومنه قوله تعالى ولا تاکلوا اموالهم الی اموالکم ضمن الاکل معنی الضم فوصل بالی
وقوله تعالى واللہ یعلم المفسد من المصلح ضمن العلم معنی التمیز فوصل بمن قال ابن جنی لو جمعت تضمینات
العرب لاجتمعت مجلدات الحدیث بالنصب ای تمم الحدیث وهو ان سائلا قال اخبرنی عن الایمان
فقال ان تؤمن باللہ وملائکته وکتبه ورسله والیوم الآخر وتؤمن بالقدر خیره وشره رواه مسلم
ای تصدق اعلم ان المختار عند الشارح ان معنى الایمان فی اللغة والشرع واحد وهو التصدیق ولا فرق
الا بان متعلقه فی اللغة مطلق وفی الشرع خاص وهو ما جاء به الشارع فلیس منقولا من معنى لغوی
الی معنی شرعی واستدل علی ذلک اولا بهذا الحدیث لان تفسیر الایمان الشرعی بالایمان اللغوی دلیل
علی اتحادهما وعدم النقل وثانیا بدعوة النبی صلی اللہ علیه وآله وسلم الاعراب الی الایمان باللہ ورسوله
بلا تفسیر واجابتهم بلا استفسار مع جهلهم بالمنقولات الشرعیة ثم فرع الشارح علی هذا الاصل

تضعیف قول بعض اہل السنۃ ان الایمان تصدیق واقرار وابطال قول المعتزلۃ انہ تصدیق و
اقرار وعمل ہذا الملخص کلامہ فی بعض مصنفاتہ ولما کان فی ہذا المقام اشکال مشہور وہو ان بعض الکفار
کانوا یعلمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صادق کاہل الکتاب کانوا یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم فوجد
منہم التصدیق ومع ذلک لم یحکم الشرع بایمانہم فعلم ان التصدیق وحدہ لیس بایمان اجاب بقولہ
ولیس حقیقۃ التصدیق ان یقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر او المخبر ذکرہما لان الصدق
یقع وصفا للخبر والمخبر من غیر اذعان وقبول بل ہو ای التصدیق اذعان وقبول لذلک ای
لنسبۃ الصدق بحیث یقع علیہ اسم التسلیم وحاصلہ ان التصدیق ہو التسلیم ولم یکن التسلیم
حاصلا لہم بل کان علمہم بصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم کعلم السوفسطائی بوجود العالم فان ہذا العلم
ضروری لا یخلو عنہ عاقل فہو حاصل للسوفسطائی لکنہ لا یذعن ولا یسلم وجودہ علی ما صرح بہ الامام
الغزالی ہو ابو حامد محمد بن محمد الملقب بحجۃ الاسلام وزین الدین کان من الجامعین بین العلوم
الظاہرۃ والباطنۃ ومنشاء غزال قریۃ من طوس بالفتح وتخفیف الزاء وقد تشدد وعنہ قال انا
غزالی بالتخفیف لا بالتشدید وکان اول حالہ انہ اشتغل بالعلم فی طوس نیشاپور حتی فاق

على افاضل وقته في المناظرات والتدريس وحصل له عند السلاطين وعامة الخلق قبول تام ورفعة
عظيمة فانقطع عنهم واختار الزهد وسافر سنة ثمان وثمانين واربعمائة للحج ثم سار الى الشام وبيت
المقدس ثم الى مصر واسكندرية ثم رجع الى وطنه وتخلى عن الخلق وترك الاشتغال الا بكتب القرآن
وصحيح البخاري وصحيح مسلم وله مصنفات جليلة القدر منها احياء علوم الدين في اربع مجلدات و
تفسير ياقوت التاويل في اربعين مجلدا وكيمياى سعادت ومنهاج العابدين وجواهر القرآن وقواعد
العقائد وغيرها وقال الشيخ الامام قطب الزمان ابو الحسن الشاذلي رايت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في المنام يباهي موسى وعيسى عليهما السلام بالغزالي ويقول هل في امتكما حبر مثل هذا وكان بعض
الناس ينكرون عليه فجلدهم النبي صلى الله عليه وسلم في منامهم فاستيقظوا واثر الجلد على جلودهم و
كان على مذهب الشافعي وفي التصوف مريد الشيخ ابي علي الفارمدي قدس سره وبالجملة التصديق
هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو التسليم بلا استكبار وعناد وانكار وهواى
المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن معنى التصديق المقابل للتصور حيث ظرف للمقابل يقال في
اوائل علم الميزان هو المنطق فان ارسطاطاليس لما دونه سماه ماسيرا وهو الميزان لانه آلة لمعرفة
الراجح والمرجوح من الدلائل العلم اما تصور واما تصديق مقول يقال اعلم انه اختلف في ان
التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي ام غيره وقد جرى في ذلك بين صدر الشريعة مباحث طويلة
ومختار الشارح في مصنفاته اتحادهما مستدلا بكلام ابن سينا ومختار صدر الشريعة وجماعة ان المنطقي
اعم من اللغوي المعتبر في الايمان فان ايمان اكثر العوام من باب الظن واجاب بعضهم بان الظن من
قبيل التصور وكلا الجوابين خلاف المشهور صرح بذلك اي بان ما يعبر عنه بگرويدن هو التصديق
المنطقي المقابل للتصور رئيسهم اي رئيس الميزانيين صرح برياسته تقوية للاستدلال بكلامه وتنبيها
على ان ما وقع في كلام المنطقيين من قسمة التصديق الى يقيني وظني مخالف لكلام رئيسهم فلا يعبأ به
وكلامه في رسالته الفارسية المسماة بدانش نامه هكذا دانستن بر دو گونه است يكى فهم كردن واندر
يافتن وآنرا بتازى تصور خوانند دوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند انتهى وفي هذا المقام
بحث وهو ان العلم بالصدق الذي كان حاصلا لبعض الكفار هل هو من قسم التصور او التصديق
مذهب الشارح الى انه من التصور وجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا

بقیہ حواشی صفحہ ۳۸۸

بقیہ بر صفحہ ۳۹۰

فان التصور يتعلق بالمفردات والمركبات وذهب صدر الشريعة الى انه تصديق منطقي لان العلم المشتمل
على النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا عندهم وذهب شرذمة الى انه واسطة بين التصور والتصديق
وانت تعلم ان هذا الخلاف دائر على خلافهم في تعريفات التصور والتصديق فقال بعضهم العلم ان كان اذعانا
واعتقادا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال آخرون العلم ان كان معه نسبة تامة خبرية فتصديق والا
فتصور وقيل العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق وان كان خاليا عن النسبة فتصور فالنزاع في ذلك لا
يرجع الى طائل ابن سينا هو الحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا مولده قرية من قرى بخارا تعلم الفقه ثم
المنطق ثم الفلسفة الرياضية ثم الطبعية ثم الالهية ثم الطب وكل ذلك ببخارا ثم جعل ينظر في الكتب حتى كمل
العلوم وهو ابن ثمانية عشر سنة ثم انتقل الى بلاد همدان و اصفهان فصار معظما عند ملوكها حتى استوزر
وله مصنفات كثيرة كالشفاء والاشارات والقانون والمبدء والمعاد والنجاة وعيون الحكمة وكان مشغولا
بشرب الخمر ولما بلغ آخر عمره حفظ القرآن واشتغل بالعبادة ورد المظالم ولكن هذا انما ينفعه لو تاب من
العقائد الفلسفية التي هي كفر عند الفقهاء وعن الشيخ مجد الدين البغدادي قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

في المنام فقلت يا رسول الله ما تقول في حق ابن سينا قال اراد ان يصل الى الله بلا واسطتي فحجبته
بيدي فسقط في النار وعن الشيخ جمال الدين الحلي انه سال كذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل اضله
الله على علم كذا في نفحات العارف الجامي والله تعالى اعلم بحاله مات سنة ثمان وعشرين واربعمائة
بالقولنج ودفن بهمدان فلو حصل هذا المعنى اي التصديق لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار اي علاماتهما لا لان التصديق ليس بايمان
كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقر به وعمل به اي صار جامعا
لاركان الايمان باجماع اهل القبلة من الاشعرية المكتفين بالتصديق والماتريدية المكتفين بالتصديق
والاقرار والمعتزلة والخوارج الجاعلين العمل ركنا ثالثا ومع ذلك شد الزنار الشد بستن والزنار
بالضم والتشديد خيط يجعله الكفار في اعناقهم علامة لهم بالاختيار اي بلا جبر فان الاكراه يبيح اظهار
الكفر او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا اي نحكم بكفره ظاهرا او باطنا وهو مختار الشارح فقد نص
في شرح المقاصد ورسالة الايمان بان التصديق المقارن بامارات التكذيب كالعدم لا يعتد به
وذهب بعض العلماء الى انه كافر في احكام الدنيا ومؤمن عند الله سبحانه ولكنه خاص بالتشبه بالكفار
لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة للتكذيب والانكار لان كونه علامة للتكذيب ثابت
بالاجماع والاجماع حجة بالحديث وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل
كثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان فاحدها انه لو كان التصديق ايمانا لكان اليهود
مؤمنا والحال انه لم يكن مصدقا لعدم الاذعان والتسليم الذي هو حقيقة التصديق ثانيها ان
الفقهاء يحكمون بكفر من سجد للصنم ولو كان مصدقا مقرا مصليا صائما وكذا من استهزأ بحكم
شرعي وهذا مشكل سواء قلنا ان الايمان هو التصديق وحده او مع الاقرار او مع العمل ايضا والحال ان
الايمان المقارن بعلامات التكذيب في حكم العدم ثالثها ان المصدق المقر المباشر لعلامات التكذيب
لا يزول تصديقه ولا اقراره فجعلهما في حكم العدم تحكم والحال ان هذا ليس بالرأي والدليل العقلي ولكن
الشارع جعل ايمانه كالمعدوم والله يفعل ما يشاء واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع **هُوَ التَّصْدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَى**
ولم يذكر التوحيد لانه مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وكان الاحسن ان يذكره اهتماما به اي تصديق

٣٩١

النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب قيد به لان العامة قد يسمون الاقرار تصديقا في جميع ما علم بالضرورة قيل اراد بالضرورة ما يقابل الاستدلال فالضروري كالمسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم او المنقول عنه بالتواتر كالقرآن والصلوات الخمس وصوم رمضان وحرمة الخمر والزنا والاستدلالي

وقيل اراد بالضرورة الاشتهار بين الخاصة والعامة ضروريا كان الحكم او استدلاليا واورد عليه انه يلزم عدم تكفير من ينكر الحكم القطعي الغير المشتهر بين العامة كحد القذف وقد يجاب بتفسير الخاصة بالمجتهدين والعامة بسائر العلماء وكتب الشارح على هوامش الكتاب ان المراد بالضرورة اليقين فلا يكفر بانكار الظني كالثابت بالاجتهاد او خبر الواحد مجيئه به الضمير الاول للنبي والثاني لما علم و المجي بفتح الميم مصدر ميمي من جاء من عند الله تعالى قيد بذلك لان النبي صلعم قد يجتهد فيكون خطأ كما ذكره الاصوليون وكان النبي صلى الله عليه وسلم يشاور الصحابة فيما لم يوح اليه وهم يراجعونه في ذلك ولما خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى بدر نزل على اقرب مياهه فقال بعض الصحابة اوحي ام رأي فقال رأي قال تنزل على ابعد مياهه لئلا يشرب العدو فقام ونزل ابعدها ولما حاصر المدينة اعداء الله ثم ارسل النبي صلى الله عليه وسلم الى العدو بالصلح على نصف ثمار المدينة فقال الانصار ان كان وحيا سلمنا وان كان رايا فلا نعطيهم الا السيف فلم يصالحهم وامثاله كثيرة وفي الحديث ما حدثتكم عن الله سبحانه فهو حق وما قلت فيه من قبل نفسي فانما انا بشر اخطئ واصيب ذكره القاضي عياض اجمالا مفعول مطلق للتصديق من غير لفظه فانه اي التصديق الاجمالي كاف في الخروج عن عهدة الايمان العهدة بالضم ما يسأل الشخص عنه ويؤخذ به من دين او كفالة او دية ويقال خرج عن العهدة اذا اداها ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي في الاتصاف باصل الايمان اذ لا شك في ان التفصيلي اكمل على ما اختاره الشارح فيما بعد وفي المواقف الايمان التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ولا منافاة بين كلامه وكلام الشارح فان الشارح اراد

ان الاجمال كاف عند عدم العلم التفصيلي ولا يجب ان يعلم الجزئيات فيصدق بكل منها على حدة وصاحب المواقف افاد ان علم تفصيلا وجب الايمان به فالمشرك تفريع على قوله في جميع ما علم المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة وذلك لتصديقه بوجود الصانع وصفاته دون الشرع لاخلاله بالتوحيد الذي هو اعظم ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يوجد منه الايمان الشرعي واليه اشار بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فان العرب كانت تعتقد ان خالق السماء والارض وغيرهما هو الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام اما لان لها شفاعة واما لان لها شركة في بعض الاشياء الى غير ذلك من الظنون الفاسدة والاقرار به اي بما جاء اي باللسان توضيح والا فالاقرار لا يكون الا به الا ان اي التصديق والاقرار ركنا للايمان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط واعترض عليه بوجهين احدهما ان اطفال المؤمنين مؤمنون اجماعا ولا تصديق لهم اجيب بان الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي ويمكن ان يجاب بان الشارع جعل الحاصل الذي لا يطرأ عليه الضد في حكم الباقي وقد آمن كل نسمة يوم الميثاق فهم على هذا الايمان ما لم يطرأ الكفر والفرق بين الجوابين ظاهر الثاني ان التصديق بالحكم يزول بعد ما نسخ كتصديق الصحبة بان القبلة بيت المقدس وان الخمر مباح فانه سقط بعد التحويل والتحريم اجيب بمنع السقوط فانهم بعد التحويل كانوا مصدقين بان القبلة قبل النسخ هو بيت المقدس وبعده الكعبة والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان المؤمن اذا اكرهه الكفار على الكفر واوعدوه بالقتل او قطع العضو جاز ان يتلفظ بكلمة الكفر وقد فعله عمار بن ياسر الصحابي رضي الله عنه من اكراه قريش فاتى النبي صلى الله عليه وسلم يبكي فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يمسح عينيه وقال ان عادوا فعد كما ذكره الثعلبي ولنا في هذا الكلام نظر وهو انه ان اريد بالسقوط عدم الاستمرار في كل آن فالاقرار ساقط في اكثر الاوقات وسقوطه غير مخصوص بحال الاكراه وان اريد طريان الضد وهو التكذيب بالقلب او الانكار باللسان فلا معنى للسؤال الاتي ولا للجواب الا ول عنه اذ المراد ح بان التصديق لا يحتمل السقوط هو ان التكذيب لا يجوز ولو شئل بالخرس هل للاكراه لكان احسن فان قيل نقض على قوله لا يحتمل السقوط قد لا يبقى

التصديق كما في حالة النوم والغفلة عند اشتغال القلب بغيره قلنا التصديق باق في القلب
اعترض عليه بان التصديق ادراك والنوم ضد الادراك عند المتكلمين ولذا صرحوا بان الرؤيا
خيال باطل واجيب اولا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك الحادث فيه لا ضد الادراك الباقي
الذي كان حاصلا في اليقظة وثانيا بان مرادهم ان النوم ضد الادراك بالسمع والبصر ونحوهما
لا الادراك القلبي وثالثا بانه لو سلم تضادهما مطلقا فلا نسلم ان محل النوم هو محل الادراك كما في
مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني واستدل هذا المجيب بقوله عليه السلام ينام عيني ولا ينام
قلبي ولكن الحديث عليه لا له لدلالته على ان القلب محل النوم في غيره عليه السلام والذهول
بالضم من باب علم وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة في العقل كما في حافظ القرآن فانه لا
يستحضر الفاظه مع حصولها في ذهنه وهو غير النسيان لان النسيان هو زوال الصورة عن الذهن
فالمنسي لا يحضر الا بكسب جديد والمذهول يحضر بمجرد التفات الذهن اليه وذلك لان المنسي
غير حاصل في الذهن والمذهول حاصل فيه ولكن الذهن غير ملتفت اليه انما هو عن حصوله ولو
سلم ان التصديق لا يبقى في النائم والغافل فالشارع جعل المحقق الموجود الذي لم يطرأ لم
يعرض عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسما لمن آمن اي صدق في الحال
او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب كما ان الاقرار يكفي مرة ما لم يطرأ عليه
الانكار هذا الذي ذكره المص هو من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء فعلى
هذا من صدق ولم يقر فهو كافر الا العذر من ضيق وقت او آفة في اللسان وهو اختيار شمس
الائمة اي مختاره وذهب جمهور المحققين قيل ومنهم الامام الاعظم رحمه الله ولكن المذكور في
الفقه الاكبر هو المذهب الاول الا ان نسبة الرسالة اليه محل نظر فانها وجدت على نسخ مختلفة
لا يطابق بعضها بعضا الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا من حرمة الدم والمال وصلوة الجنازة عليه ودفنه في مقابر المسلمين وهذا مذهب ثالث

وهو ان الاقرار ليس بركن لا عند الطلب فمن طلب منه الاقرار فسكت من غير عذر فهو كافر عند الله سبحانه لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله سبحانه وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا وهذا اذا لم يكن مباشرا العلامات التكذيب والا فهو كافر عند الله ايضا خلافا لبعضهم ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس اي مؤمن عند الخلق كافر عند الله تعالى وهذا اي كون الايمان هو التصديق فقط اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى امام المتكلمين من الحنفية والنصوص معاضدة اي مقوية لذلك الدالة على ان القلب هو محل الايمان قال الله تعالى اولئك اشارة الى الذين لا يحبون الكفار ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم كتب اي اثبت الله سبحانه في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فمن مبتدء والخبر محذوف اي فعليهم غضب وعذاب الا المكره الذي تصديقه باق وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم لما نافية جازمة وهم اعراب قدموا المدينة فاسلموا نفاقا للطمع في العطيات وههنا بحث من وجهين الاول انه يجوز ان يكون الايمان في الآيات عبارة عن التصديق الذي هو جزء الايمان تسمية للجزء باسم الكل الثاني انه يجوز ان يراد بها الايمان اللغوي اجيب بان الاصل في الكلام الحقيقة والتسمية باسم الكل مجاز وكذا المتبادر من لفظ الايمان في كلام الشارع هو الايمان الشرعي وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه كان يكثر في دعائه ان يقول اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك رواه الامام احمد وهذا الدعاء تعليم للامة اي على ايمانك لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والايمان والاسلام واحد وقال عليه السلام لاسامة بالضم في اللغة الاسد وهو صحابي عظيم القدر وكان ابوه زيد بن حارثة رجلا من بني كلب صبي صغير في الجاهلية فاشتراه حكيم بن حزام القرشي لعمته خديجة فلما تزوجها

٣٩٥

٢٩٦

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وہبت زید امنہ فجاء ابوہ وعمہ لطلب فداہ فخیرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاختار

الصحبۃ الشریفۃ فاعتقہ وہو زید المذکور فی سورۃ الاحزاب ولم یسم فی القرآن احد من الصحبۃ غیرہ

واتخذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام الابناء فکان الناس یقولون زید بن محمد حتی نزلت ما

کان محمد ابا احد من رجالکم وقولہ ادعوہم لآباءہم وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب زیداً واسامۃ

حباً شدیداً حتی قال عمر بن الخطاب رض لابنہ عبد اللہ ان زیداً کان احب الی رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم من ابیک وکان اسامۃ احب الی رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم منک رواہ الترمذی

حین قتل من قال لا الہ الا اللہ ھلا شققت قلبہ ہلا بالفتح والتشدید حرف اذا دخل علی الماضی

افاد اللوم علی ترک الفعل ومعنی الکلام بالفارسیۃ چرا نہ شگافتی دل وے را وزعم بعض الناس

ان ہلا فی الحدیث ہل الاستفہامیۃ زید فیہا الالف وہذا من قلۃ العلم وتمام القصۃ کما فی صحیح

البخاری ومسلم وغیرہما عن اسامۃ رض انہ قال بعثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی قوم من

جہینۃ فحاربناہم وہزمناہم فکان رجل منہم لا یقصد قتل رجل من المسلمین الا قتلہ فلحقتہ انا و

رجل من الانصار فلما غشیناہ قال لا الہ الا اللہ فکف عنہ الانصاری وطعنتہ برمحی حتی قتلتہ فلما

قدمنا بلغ ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا اسامۃ اقتلتہ بعد ما قال لا الہ الا اللہ قلت

یا رسول اللہ انما قالہا خوفا من السلاح قال ہلا شققت قلبہ واورد علی الاستدلال بانہ یحتمل

ان یکون ذکر القلب بکونہ محل جزء الایمان ای ہلا شققت وعلمت انتفاء الجزء الذی ہو التصدیق

فیلزم منہ انتفاء الایمان واباحۃ القتل اجیب بان قولہ والنصوص معاضدۃ لذلک اشارۃ الی

ان الایمان ہو التصدیق وان الاقرار شرط لاجراء الاحکام فالنصوص الاربعۃ الاول والخامس

للثانی فان قلت اعلم ان مذہب الکرامیۃ ان الایمان ہو الاقرار فقط والشارح ذکر من دلائلہم

دلیلین بطریق الاعتراض علی ما سبق من التحقیق الناطق ہو التصدیق القلبی لغۃ وشرعا فالشبہۃ الاولی

قولہم نعم الایمان فی اللغۃ ہو التصدیق ای سلمنا قولکم ہذا لکن اہل اللغۃ لا یعرفون منہ

اي من التصديق والايمان الا التصديق باللسان وقد حققتم ان الشرع لم ينقل الايمان من المعنى اللغوي بل انما خصص متعلقه فلزمكم ان يكون الايمان الشرعي هو الاقرار لا فعل القلب والشبهة الثانية قولهم والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقنعون يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار هو طلب الظهور عما في قلبه فثبت ان الايمان فعل اللسان لا القلب قلت لا خفاء في ان المعتبر عند اهل اللغة في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى وهذا بان يكون مهملا او وضعه عطف على عدم لمعنى اخر غير التصديق القلبي كالرؤية مثلا لم يحكم جزاء لو احد من اهل العرف واللغة بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم ومؤمن به هذا جواب عن الشبهة الاولى وحاصله انه لو كان التصديق فعل اللسان لزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كانت مهملة او موضوعة لمعنى اخر غير الاذعان القلبي مصدقا بحسب اللغة ومؤمنا بحسب الشرع واللازم باطل اجماعا فعلم ان التصديق الحقيقي ليس هو التلفظ بكلمة صدقت بل هو مدلول هذه الكلمة فثبت ان اهل اللغة يعرفون للتصديق معنى سوى الاقرار وهو الاذعان واعترض عليه بان المعتبر عندهم ليس مجرد التلفظ بل اللفظ الدال سواء وجد مدلوله او لم يوجد ودفع بانه لا معنى لاعتبار دلالة اللفظ الدال بلا وجود المدلول ولهذا اي لاجل ان الايمان فعل القلب لا الاقرار فقط صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان وهذا يصح ان يكون جوابا ثانيا ويجوز ان يكون تاييدا للجواب الاول كما في المواقف قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر هم عبد الله بن ابي المنافق واصحابه كانوا سكان المدينة فلما اسلم اهلها اسلموا خوفا من السيف وابطنوا الكفر وضبطهم بعض المفسرين ثلاثمائة رجل ومائة وسبعين امرءة وما هم بمؤمنين افرد الضمير نظرا الى لفظ من وجمع نظرا الى معناها وقال الله تعالى قالت الاعراب هم سكان بادية العرب وهو جمع لا واحد له من لفظه بل الواحد اعرابي

٣٩٧

والآية في بني اسد قدموا المدينة في سنة قحط واظهروا الايمان طمعا في الصدقات آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا دخلنا في السلم وهو الصلح وترك الحرب واما المقر باللسان وحده هذا شروع في الجواب عن الشبهة الثانية كما في المواقف فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة اورد عليه ان هذا مخالف لما تقدم من ان الايمان في اللغة تصديق بالقلب اجيب بان هذه التسمية ليست من حيث اقراره بل من حيث دلالة اقراره على الاذعان وذلك لان البشر لا يطلع على ضمير غيره وانما يحكم بوجود المضمرات في غيره استدلالا بالآثار الصادرة عنه فمن رأى رجلا يضرب عبده سماه غضبان لا من حيث الضرب لان الضرب ليس هو الغضب بل لان الضرب دليل على حصول الغضب فيه ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والحاصل ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يحكمون على المقر بالايمان الظاهر المنجي عن السيف لا بالايمان الحقيقي المنجي عن العذاب الابدي ونزاعنا في الثاني لا في الاول ان قلت لا حاجة في الجواب الى قوله فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة قلت ذكره لما حققه من عدم الفرق بين معنى الايمان لغة وشرعا الا بخصوص المتعلق في الثاني والنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من السلف كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق هذا جواب ثان عن الشبهة الثانية بطريق المعارضة فدل حكمهم بكفر المنافق على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد هذا دليل آخر لدفع الكرامية كما في المواقف وزعم بعض المحشين انه عطف على قوله والنصوص معاضدة دفعا على المصنف ومن معه في جعلهم الاقرار جزءا من الايمان وهذا سهو اما اولا فلان هذا البحث منتخب من كلام صاحب المواقف وهذا في كلامه رد على الكرامية واما ثانيا فلان المصنف ومن معه على ان الاقرار ركن يحتمل السقوط على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه مانع من خرس هو عدم القدرة على التكلم من الفطرة اما لفقد السمع الذي هو آلة التعلم واما لآفة في آلات التكلم ونحوه كضعف من مرض او خوف قتل فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة قيل افراد الكلمة سابقا وتثنيتها ههنا لانه يقال تارة اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله

وفیہ نظر لانہ لم یثن الشہادۃ والظاہر انہ یسمی کلمتین نظرا الی التعدد وکلمۃ نظرا الی شدۃ الاتصال بینہما
علی ما زعمت الکرامیۃ ذکر بعض الفضلاء ان الکرامیۃ قالوا من تکلم بالشہادتین واضمر الانکار یکون مؤمنا
لکنہ یستحق الخلود فی النار اقول فعلی ہذا لا یکون النزاع معہم حقیقیا بل راجعا الی اطلاق لفظ المؤمن
فقط وہہنا فائدۃ جلیلۃ ہی ان لاہل القبلۃ فی الایمان مذاہب الاول انہ التصدیق وہو مذہب
الشیخ ابی الحسن الاشعری والامام ابی منصور الماتریدی وفخر الدین الرازی والقاضی البیضاوی
ومختار الشارح وجمہور المحققین والاقرار عندہم شرط لاجراء الاحکام الثانی انہ التصدیق والاقرار وہو
مذہب جمہور الفقہاء ومختار المص والامام الاعظم ابی حنیفۃ الثالث انہ التصدیق والاقرار و
العمل من اداء المامورات ولو مندوبۃ وترک المحظورات بحیث یکون ترک العمل کفرا حتی فعل الصغیرۃ
وترک المندوب ونسب الی الخوارج الرابع کذلک الا ان ترک العمل یخرج عن الایمان ولا یدخل فی
الکفر ونسب الی القاضی عبد الجبار وابی الہذیل المعتزلیین واستبعد الشارح فی شرح المقاصد
ہذین المذہبین وقال الخروج عن الایمان بترک المندوب مما لا ینبغی ان یکون مذہبا لعاقل
الخامس انہ التصدیق والاقرار والعمل من فعل الواجبات وترک المحرمات بحیث یکون ترک الواجب
وفعل الحرام مخرجا عن الایمان غیر مدخل فی الکفر وہو مذہب ابی علی الجبائی وابنہ ابی ہاشم
السادس انہ التصدیق والاقرار والعمل بحیث لا یکون ترک الطاعۃ مخرجا عن الایمان وہو مذہب
اکثر السلف ومنہم مالک والشافعی واحمد السابع انہ المعرفۃ وہو مذہب جہم بن صفوان والمعرفۃ
اقل درجۃ من التصدیق او اعم منہ لانہا قد تجامع العناد والانکار الثامن انہ الاقرار فقط وہذا
مذہب الکرامیۃ التاسع انہ الاقرار بشرط المعرفۃ بحیث یکون الشرط خارجا عن الایمان کالوضوء
الخارج عن حقیقۃ الصلوۃ وہو مذہب الرقاشی العاشر انہ الاقرار بشرط التصدیق الحاصل بالاصالۃ
والکسب وہو مذہب القطان من الاشاعرۃ ہذا ملخص ما نقل عنہم علی خلاف الناقلین فی بعضہا
واللہ سبحانہ اعلم ولما کان مذہب جمہور المحدثین ہم علماء الحدیث ولہم شرف عظیم عند
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صاحب الفتوحات ورثۃ الانبیاء ہم علماء الحدیث فقط وقال الشافعی

اذا رأيت رجلا من علماء الحديث فكانما رأيت رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتكلمين
سوى الاشاعرة وهم الخوارج والمعتزلة وهم جم غفير والمخالف انما كان ضالا اسمي متكلما والفقهاء
سوى الحنفية وهم المالكية والشافعية والحنابلة ان الايمان تصديق بالجنان بالفتح القلب سمي به
لانه مستور والتركيب للستر كالجن والجنين والجنة واقرار باللسان وعمل بالاركان اي بالاعضاء
لانها اركان البدن وقد يحكى عنهم ان الايمان هو العمل فقط بناء على ان العمل يعم فعل القلب واللسان و
الجوارح اشار الى نفي ذلك بقوله فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اي الطاعات فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا
وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَا يَنْقُصُ الظاهر انه استدل على خروج الاعمال عن الايمان بانها تزيد
وتنقص بخلاف الايمان وهو مبني على ادعاء ان كون الايمان لا يزيد ولا ينقص امر ظاهر ثابت
فههنا مقامان قيل بالضم اي محل اقامة الدليل او بالفتح اي محل قيامه الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان وهذا حق لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق فقط ولانه قد
ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا
الصلحت لهم جنات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة قيل الجزء غير الكل فيجوز العطف على تقدير
كون العمل جزء الايمان ايضا والجواب ان هذا تدقيق فلسفي اما اهل اللسان فلا يحكمون بتغايرهما وعدم
دخول المعطوف عطف على المغايرة ويجوز العطف على مجرور الباء في المعطوف عليه قيل عطف
الخاص على العام شائع نحو من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين اجيب
بان الاصل عدم الدخول لا مجاز فلا يترك الحقيقة الا للضرورة وورد ايضا هذا دليل ثالث جعل
الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه
اي لا بطلان لعمله بل يجزى به فعدم كفران العمل مشروط بالايمان بدلالة اسلوب الكلام وقيل لان الحال
قيد العامل وشرطه مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وذلك
لان العمل الصالح مشروط بالايمان الذي هو مجموع التصديق والاقرار والعمل فالعمل مشروط بنفسه لان
جزء الشرط شرط وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال هذا دليل رابع كما في قوله
تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما على ما مر في شرح قول المصنف
الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان مع القطع بانه لا يتحقق الشئ بدون ركنه اي جزئه

فلو كان العمل ركن الايمان كان تاركه غير مؤمن ولا يخفى ان هذه الوجوه الاربعة انما تقوم حجة
على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء الجزء كما هو رأى المعتزلة والخوارج لا على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل
وهو الذي يكون صاحبه غير مستحق للعذاب بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وهو الذي
يكون صاحبه ناجيا عن العذاب الابدي كما هو مذهب الشافعي واهل الحديث وتحقيق هذا المقام
ان السلف واهل الحديث جعلوا العمل جزء الايمان واستدل بعضهم بحديث علي رض قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان رواه ابن ماجة وفي صحته كلام
وبالجملة هو مذهب جمع كثير من الصحابة والتابعين لكن هؤلاء صرحوا بان تارك العمل مؤمن وهذا اشكل
لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وكان البخاري صاحب الصحيح رحمه الله يبالغ في ان العمل من الايمان
حتى قال كتبت الحديث عن الف وثمانين نفسا ولم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل ومع
ذلك قال في قوله عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا يكون هذا مؤمنا
تاما ولا يكون له نور الايمان انتهى وللعلماء في توجيه كلامهم وجهان الاول ما اختاره الشارح في
مصنفاته وهو ان الايمان يطلق على ما هو اساس النجاة عن العذاب المخلد وهو التصديق وحده او مع
الاقرار وعلى الكامل المنجي عن كل عذاب وهو التصديق والاقرار والعمل فالاول يقابل الكفر والثاني يقابل
العصيان واورد عليه انه لا يبقى لهم نزاع مع المتكلمين حينئذ مع ان النزاع مشهور واجيب بان
النزاع في ان الايمان عند الاطلاق ينصرف الى الاول عند المتكلمين والى الثاني عند اهل الحديث
الثاني ما اختاره العلامة جلال الدين الدواني وهو ان المعتزلة جعلوا الاعمال جزء من حقيقة الايمان
داخلة في قوامه فيلزم من عدمها عدمه اما السلف فجعلوها جزء عرفية لا يلزم من عدمها عدمه كالشعر
والظفر واليد والرجل للانسان وكالاوراق والاغصان للشجرة ولا يلزم من انعدام هذه الاجزاء انعدام
الانسان والشجرة فلفظ الايمان عندهم موضوع للقدر المشترك بين التصديق وحده وبين الاعمال كما
ان المعتبر في الشجرة المعينة في العرف هو القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يحكم بانعدام الايمان ما بقي التصديق كما لا يحكم بانعدام الشجرة ما بقي ساقها وقد سبق تمسكات
المعتزلة على كون العمل جزء الايمان في شرح قول المص والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان

المذکور ہہنا لک تمسکان علی ان مرتکب الکبیرة لا مؤمن ولا فاسق لکن الجمع یطلق علی التثنی مجازا بل حقیقة
عند قوم وخروج صاحب الکبیرة من الایمان وکون العمل جزء الایمان متلازمان باجوبتہا فیما سبق ہذا
ستدرک المقام الثانی ان حقیقة الایمان زاد لفظ الحقیقة تحرزا عن الایمان الکامل فانہ لا خلاف
فی زیادتہ ونقصانہ لا تزید بزیادة الطاعات ولا تنقص بالمعاصی اعلم ان العلماء اختلفوا فی زیادة
الایمان ونقصانہ علی اربعة مذاہب الاول مذہب کثیر من السلف وہو انہ یزید وینقص بناء علی ان العمل
جزء منہ وہو مروی عن عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب ومعاذ بن جبل وعبد اللہ بن مسعود وابی الدرداء
وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر وابی ہریرة وحذیفة وعائشة رضی اللہ عنہم ومن التابعین و
من بعدہم عمر بن عبد العزیز وکعب الاحبار وعروة والشافعی واحمد بن حنبل وروی بعض المحدثین
فی ذلک احادیث فعن معاذ بن جبل رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الایمان یزید وینقص رواہ
الجوزقانی وقال حسن ولکن قال الامام مجد الدین اللغوی لم یصح فی رفعہ حدیث وبالجملة مقالات
الصحابة والسلف فیہ کثیرة وفی المرفوع خلاف الثانی مذہب الامام ابی حنیفة رح والمتکلمین من اہل
السنة انہ لا یزید ولا ینقص بناء علی انہ التصدیق الیقینی الغیر القابل للتفاوت وقد یروی فیہ
احادیث ولکن المحدثین اجمعوا علی انہا موضوعة کحدیث ابی ہریرة رض ان وفد ثقیف سألوا عن الایمان
ہل یزید وینقص قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادتہ کفر ونقصانہ شرک قال البخاری من حدث بہ
ضرب وحبس ثم الامام الاعظم انما استدل بان الاذعان لا یقبل التفاوت فلا یلزم من بطلان الحدیث
بطلان مذہبہ الثالث مذہب القاضی عضد الدین وہو انہ یزید وینقص معناہ التصدیق وہو یقول بان
الظن یکفی تصدیقا ولو سلم ان التصدیق ہو الیقین فلا نسلم ان الیقین لا یقبل التفاوت وہو قول غریب
مخالف للجمہور الرابع مذہب قوم انہ یزید ولا ینقص بناء علی ان الشخص مؤمن اجمالا ثم یزید تصدیقہ
بالتفصیل ومن العجب ان بعضہم یستدل بما روی عن معاذ بن جبل رض انہ کان یورث المسلم من الکافر و
لا یورث الکافر من المسلم ویقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الایمان یزید ولا ینقص ولا یخفی علیہم
ان ہذہ الزیادة والنقصان معنی آخر علی نحو قولہم الاسلام یعلو ولا یعلی کما یدل علیہ کلام معاذ لما مر

ئے بحث تعریف الایمان من انہ التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم والاذعان وہذا لا یتصور
فیہ زیادة ولا نقصان لان الزائد والناقص ہو الظن لا الیقین حتی ان من حصل لہ حقیقة التصدیق

فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا لا يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي وقد استدل القائلون بالزيادة والنقصان بقوله تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا وقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا واجيب بوجوه الوجه الاول ما ذكره بقوله والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة الامام الاعظم انهم اى الصحابة كانوا آمنوا في الجملة اى ايمانا اجماليا وهذا تصديق الشارع في كل ما جاء به مجملا ثم ياتي اى كان ياتي فرض بعد فرض وكانوا يومنون بكل فرض خاص قال عبد الله بن عباس رض اول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده انزل الصلوة والزكوة ثم الحج ثم الجهاد فازدادوا ايمانا مع ايمانهم كذا في الكشاف وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم لان الدين قد كمل وتم والوحي قد ختم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان احدنا لا يطلع على جميع الفرائض دفعة بل يطلع على بعضها فيؤمن به ثم على بعض آخر فيؤمن به والايمان يجب اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا جواب سوال يرد على النظر وتقرير السوال ان احدنا اذا اعتقد ان النبي صلى الله عليه وسلم صادق في كل ما بلغ صار ايمانه مشتملا على جميع الفرائض المنزلة فلا يمكن الزيادة عليه وتقرير الجواب ان المؤمن بالاجمال اذا علم بعد ذلك ان الصلوة فريضة والصيام فريضة وجب ان يؤمن بكل واحد تفصيلا وهذا زيادة في الايمان ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد من الاجمالي لان ما يتعلق به الاجمالي امر واحد وهو ما جاء به الشارع وما يتعلق به التفصيلي امور كثيرة فالاجمالي تصديق واحد والتفصيلي تصديقات بل اكمل المراد به الترقي في الزيادة والمبالغة فيها وقال بعضهم قوله ازيد ممنوع وقوله بل اكمل مسلم ولكن لا يفيد وذلك لان الانتقال من الاجمالي الى التفصيلي ليس زيادة في العلم بل كمال فيه والبحث في الزيادة لا في الكمال وما ذكر سابقا في تعريف الايمان من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته اى درجة التفصيلي فانما هو في الاتصاف باصل الايمان والمساواة في اصل الايمان لا يمنع التفاوت في الكمال كما ان اتصاف رجلين بالشجاعة لا يمنع كون احدهما اشجع وقيل جواب ثان عن الآيات والمجيب امام الحرمين وهو مع كونه شافعيا يقول الايمان لا يزيد ولا ينقص ان الثبات والدوام على الايمان هو تصديق

۴۰۳

زيادة عليه فى كل ساعة اى كل آن وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لانه عرض لان التصديق
علم والعلم من الاعراض لا يبقى الا بتجدد الامثال فان الاشاعرة على ان بقاء العرض محال وما
يتوهم من بقائه فانما هو بقاء نوعه فى كل آن شئ وتحرير الجواب انه ليس المراد بالزيادة فى الآيات زيادة
حقيقة التصديق فى نفسه بل زيادة اعداده وهذا بالاستمرار وعدم الذهول عنه فان الاستمرار يوجب
تجدد الامثال وحصول اعداد كثيرة من التصديق فى كل وقت قال امام الحرمين وبهذا ينحل ما قيل من
انه لو لم يقبل الايمان الزيادة والنقص لزم مساواة الانبياء وغيرهم فى الايمان ووجه الانحلال ان
تصديق الانبياء مستمر لعصمتهم عن الغفلة وتصديق غيرهم يقع على الفترات فايمان الانبياء اكثر وازيد
من ايمان غيرهم مع ان الايمان فى نفسه لا يقبل التفاوت وهذا كرجلين يملك احدهما درهما والآخر
مائة الف درهم مع مساواة الدراهم فاحفظ هذا التوضيح فانه مهم ومن العجائب ان بعض اكابر
المحشين زعم ان ما نقله الشارح استدلال من القائلين بان الايمان يزيد وينقص فاعترض عليه بان
النزاع فى زيادة حقيقة الايمان لا فى زيادة اعداده وفيه نظر لان حصول المثال بعد انعدام
الشئ لا يكون من الزيادة من بيان الشئ فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا فان بقاءه انما هو
بتجدد الامثال مع انه لا يشتد السواد ساعة فساعة وعندنا فى هذا النظر نظر لان التصديقات المتجددة
وان كانت منصرمة بحسب وجودها الخارجي لكنها حسنات باقية فى الحكم الشرعي وهكذا حال سائر الحسنات
والسيئات فانها اعراض تنعدم وتتجدد ومع هذا توصف بالقلة والكثرة شرعا بل عرفا فيقال مكارم
زيد اكثر من مكارم عمرو فالقياس على سواد الجسم فاسد لان كلامنا فى امر شرعي لا فى بحث فلسفي
وقيل جواب ثالث عن الآيات المراد فى الآيات زيادة ثمرته اى ثمرة الايمان من رقة القلب
وصفائه والقرب الى الحق سبحانه واشراق نوره عطف على الثمرة او الزيادة والاشراق درخشيدن
وضيائه هو اكد من النور كما علم من قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فى القلب فانه
اى ما ذكر من الثمرة والنور يزيد بالاعمال اى الصالحة وينقص بالمعاصى والحاصل ان الآيات
ما ولة وليس المراد منها زيادة التصديق بل زيادة ثمراته وهٰهنا جواب رابع وهو ان المراد بالايمان فى
الآيات هو الكامل الذى يكون الاعمال داخلة فيه لا التصديق فقط والاول قابل للزيادة والنقص
اجماعا والكلام فى الثانى ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان وهو المحدثون والمعتزلة

والخوارج فقبوله الضمير للايمان والعائد الى الموصول محذوف اى عنده ويحتمل ان يكون الضمير للموصول والقبول بالمعنى المقابل للانكار الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة اى مسئلة زيادة الايمان ونقصانه وعدمهما فرع مسئلة كون الطاعات جزءً من الايمان لقائل هو الامام الرازي وجماعة من المتكلمين وممحض كلامهم ان النزاع لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا الايمان هو التصديق فلا يقبل التفاوت لان الواجب هو اليقين والتفاوت انما هو في الظن وان قلنا الاعمال داخلة فيه فهو يقبله انتهى وقال بعض المحققين هو القاضي عضد الدين صاحب المواقف ذكره في المواقف ورسالة الايمان لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان كما زعم الجمهور بل يتفاوت قوة وضعفا اعترض عليه بان الزيادة والنقصان غير القوة والضعف اذ الاولان يستعملان في الكميات والاخيران في الكيفيات فالكلام غير مرتبط واجيب بان الضمير في يتفاوت راجع الى الزيادة والنقصان وقد يجاب بان التفاوت قوة و ضعفا من امارات التفاوت زيادة ونقصانا في الكم واجاب بعضهم بان المراد بالزيادة والنقصان في التصديق هو القوة والضعف لانه كيف فلا يقبل القسمة وان الزيادة والنقصان بالمعنى المستعمل في الكم فالمعنى لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل القوة والضعف بل يتفاوت قوة وضعفا و اقول جميع الاجوبة سهو ومنشؤه الغفلة عن كلام القاضي والحق انه اراد ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب كمية ما يصدق به والكيف يقبلهما تبعا لمعروضه الا ترى ان بياض ثوبين اكثر من بياض ثوب ثم اضرب عن هذا وانتقل الى ما هو ابلغ منه فقال بل التصديق يتفاوت في نفسه مع قطع النظر عن كمية المصدق فافهم ولا تخبط للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي يدعي الاجماع عليه ويؤيده ما في صحيح البخاري عن عبد الله بن ابي مليكة قال ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم احد يقول انه على ايمان جبرئيل

وميكائيل بل قد روى الطبراني في الاوسط حديثاً مرفوعاً بمعنى ما قال عبد الله ولكن الجمهور على ان هذا التفاوت ليس في نفس التصديق بل فيما سواها من الكمالات المرتبة على التصديق ولذا قال ابو مطيع ايمان اهل السماء والارض واحد لا يزيد ولا ينقص ويحكى عن هذا امامنا الاعظم ايضاً ولهذا قال ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً وهذا دليل ثان وتقريره ان ابراهيم عليه السلام طلب زيادة التصديق بالبعث بعد حصول التصديق به ولا يجوز ان يطلب التصديق لانه كان مؤمناً قبل ذلك بل نبياً مرسلاً ولا يجوز الكفر على الانبياء باجماع اهل السنة واما القائلون بان الايمان هو اليقين الذي لا مزيد عليه وان ما تحته كفر فلهم في الآية اقاويل الاول ان اليقين الاستدلالي وان كان بحيث لا مزيد عليه لكنه لا امن معه من عروض الوساوس بخلاف اليقين الحسي الثاني انه اوحي اليه اني اتخذت خليلاً وعلامته اني احيي بدعائه الموتى فاراد ابراهيم عليه السلام ان يعلم انه هو ام لا فيسكن قلبه عن الانتظار وهذا يحكى عن جعفر الصادق رضي الله عنه الثالث انه اراد ان يعرف منزلته وقدره عند الله سبحانه فيطمئن بان الله تعالى لم يرد سواله ولو كان عن امر عظيم الرابع انه اراد لقلبه سرعة من اجابه وهذا منقول عن الامام ابن فورك ولا يخفى بعده الخامس لانه سوال على طريق الادب المقصود رب اقدرني على احياء الموتى ليطمئن قلبي عن هذه الامنية السادس انه لما احتج على المشركين بان الله يحيي ويميت استدلالاً اراد ان يحتج عليهم عياناً فطلب ذلك لالزامهم حتى يطمئن قلبه بافحامهم فاحفظ هذه الوجوه فانها غريبة واعلم ان الشارح لم يستوف النقل وقد افاد القاضي ان التصديق

يزيد وينقص بحسب الذات وبحسب المتعلق اما بحسب الذات فلانه من الكيفيات النفسانية المتفاوتة
في القوة والضعف وهذا بوجهين احدهما ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض كاف في الايمان
وايمان العوام من هذا القبيل ثانيهما لو سلم انه لابد من اليقين فلا نسلم ان اليقين لا يقبل الشدة والضعف
واما بحسب المتعلق فلان الايمان الاجمالي كاف في الخروج عن الكفر لكن كلما اطلع المكلف على فرد من
افراد ما جاء به الرسول وجب عليه التصديق به وهذا التصديق مغاير للاجمالي السابق فيزداد اجزاء الايمان
بزيادة متعلقاته بقي ههنا اي في بحث حقيقة الايمان بحث آخر وذلك لان اقوال اهل القبلة
في الايمان راجعة الى خمسة احدها انه التصديق والاقرار وهما لاهل السنة ثالثها انه التصديق والاقرار
والعمل وهو لاهل الحديث والمعتزلة رابعها انه الاقرار وهو للكرامية خامسها انه المعرفة وهو للقدرية
وقد وقع الفراغ عن البحث في المذاهب الاربعة الاول وبقي البحث مع القدرية وهو ان بعض
القدرية بسكون الدال وفتحها فرقة من المبتدعة سميت لانهم ينسبون الافعال الى قدرة العباد
او لانهم ينكرون القدر اي تقدير الحق سبحانه الامور في الازل ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
اي معرفة الله تعالى ورسوله واطبق اي اجمع علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب اليهود والنصارى
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم اقتباس من قوله تعالى
الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في
الكتب السابقة باسمائه واوصافه وشمائله وشكل اعضائه وتولده بمكة وهجرته الى مدينة بل مع اسماء
اصحابه وكيفية خلافتهم بعده وكانوا ينتظرون خروجه بل انما توطن اسلاف اليهود المدينة ليدركوا
سعادة التوطن بمهاجره فلما بعث كفروا به حسدا ومن غرائب ذلك ان عمر بن الخطاب رضي قال
لعبد الله بن سلام وكان يهوديا قد اسلم هل تعرفه كما تعرف ابنك قال انا اشد معرفة بمحمد صلى الله
عليه وسلم فاني لا اشك انه المنعوت في كتابنا واما ابني فلا ادري ما فعلت امه قال عمر وفقك الله
يا ابن سلام رواه الثعلبي مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار عطف على قوله
لان اهل الكتاب من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا كاكثر
كفار قريش كانوا يقولون فيما بينهم ان محمدا صلى الله عليه واله وسلم على الحق ويستكبرون

عن اتباعه قال الله تعالى وجحدوا اي انكروا فرعون وقومه بها بمعجزات موسى عليه السلام و
قد استيقنتها انفسهم اي والحال انهم علموا باليقين انها حق ظلما علة للجحد اي ظلما على انفسهم
او على بني اسرائيل لان موسى عليه السلام قال لفرعون ارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم او بالآيات
لعدم ادائهم حقها وعلوا اي تكبرا وقد تم الرد على القدرية بهذا القدر ثم شرع في تحقيق الفرق
بقوله فلا بد من الفرق بين معرفة الاحكام الشرعية والمراد بالحكم النسبة الحكمية واستيقانها
وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني اي التصديق والاعتقاد ايمانا بدون الاول
اي المعرفة والاستيقان وفي هذا المقام عندنا بحث وهو ان اليهود وآل فرعون كانوا ينكرون
باللسان وعليهم من امارات التكذيب ما لا يحصى فيحتمل ان يكون الحكم بكفرهم لهذا لا لقصور معرفتهم
واستيقانهم عن درجة التصديق كالحكم بكفر المصدق المقر اذا باشر امارة التكذيب فالرد على
القدرية غير تام والحاجة الى الفرق غير واقعة نعم لو ذكرتم من يعرف النبوة ويستيقنها ولا يباشر
الانكار وامارات التكذيب ومع هذا حكم الشارع بكفره لتم الزام القدرية ومست الحاجة الى الفرق
ولكن اثباته عسير اللهم الا ان يدعى هذا في ابي طالب او يقال قد عرفت من قواعد الشرع كفر
العارف المستيقن بلا تصديق فافهم والمذكور في كلام بعض المشائخ لبيان الفرق ان التصديق
عبارة عن ربط القلب اي عقده على صلة للربط ما علم من صلة علم او بيان لما اخبار المخبر
اي جعل القلب آخذا له بالقبول وكفه عن ان ينكره وهو اي التصديق بمعنى الربط امر كسبي اي
حاصل بالكسب يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه مع انه لا ثواب على ما لا مدخل فيه للكسب و
الاختيار كما انه لا عقاب ويجعل راس العبادات مع القطع بان العبادات مكسوبة والامر يأمر
بها الشارع بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر فالحاصل ان التصديق الايماني كسبي اختياري واما المعرفة والاستيقان فربما كان
يقع في قلوب الكفار من عدم اختيارهم وكسبهم فلا يكون ايمانا واعترض عليه بان علم الملائكة و
الانبياء بما اوحي اليهم ضروري غير كسبي فيلزم ان لا يكون تصديقا وايمانا واجيب ولا نمنع كونه ضروريا
وثانيا بانهم مكلفون بان يحصلوه ثانيا بالكسب كذا افاده الشارح في التهذيب وهذا يوافق
ما ذكر بعض المحققين يريد ان حاصل كلام بعض المشائخ وبعض المحققين واحد من ان التصديق

هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك اي نسبة الصدق اليه في القلب من
غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة والى هذا انتهى بيان الفرق ثم اعترض الشارح عليه و
قال وهذا اي كون التصديق اختياريا مشكل لان التصديق من اقسام العلوم لما صرح المحققون
ومنهم الشارح بان التصديق الايماني هو التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم وهو اي العلم
من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية الكيفية نوع من العرض سمي بها لانه
يسئل عنه بكيف وهي اقسام فمنها الكيفية النفسانية اي القائمة بما له نفس اي روح كالحيوة
والقدرة والعلم والارادة والغم والفرح والفعل نوع آخر من العرض وقد تقرر ان انواع العرض
متباينة لا يصدق بعضها على بعض فكون الكيفيات النفسانية فعلا محال لانا نشرع في الاستدلال
على ان التصديق ليس باختياري ولو كان حاصلا بالكسب اي اقامة البرهان اذا تصورنا النسبة
بين شيئين كالعالم والحدوث وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا بالبرهان هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وقد اجمع العقلاء
على ان العلم الحاصل بالبرهان ليس في اختيار العبد وان كان اقامة البرهان باختياره كما ان الروية
بالبصر ليس في اختيار العبد وان كان فتح العين وتحريكها باختياره وتفصيل الكلام انهم اختلفوا
فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري جرى العادة الالهية بايجاد هذا العلم عقب البرهان كايجاد
الاحراق عقب مماسة النار وقال الامام الرازي وكثير من الاشاعرة ان العلم بالنتيجة واجب
الحصول عقب البرهان فان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث استحال ان لا يعلم ان العالم
حادث وقال المعتزلة هذا العلم متولد من البرهان ومعنى التوليد ان يوجب الفعل فعلا آخر بلا اختيار
الفاعل كالقتل بالسهم المرمي فان الرامي قد يموت قبل وصوله فقال الفلاسفة البرهان يجعل
الذهن مستعدا لفيضان العلم من الواهب الفياض فيضانا واجبا لا يتخلف فكلمة الكل متفقة على
ان العلم الحاصل بالبرهان اضطراري غير اختياري ثم لما ثبت ان الحاصل بالبرهان هو الاذعان
ثبت ان الاذعان ليس من الافعال الاختيارية وهو المطلوب وانما المبنا لان هذا المقام شتبه
على بعض النظار وهو اي الاذعان معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع اشار الى

جواب لما قد يظن من ان التصديق والحكم والاثبات والايقاع الفاظ تدل على ان مسماها فعل اختياري وحاصل الجواب انه لا عبرة بالاسامي بل بالمسمى وهو الكيفية المعبر عنها بالاذعان والقبول نعم شرع في الجواب عن الاشكال تحصيل تلك الكيفية المسماة بالاذعان والتصديق يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب الجار متعلق بالاختيار والاسباب هي الترتيبات بين الحد الاصغر والاوسط والاكبر والصغرى والكبرى وصرف النظر اي جعل القوة العاقلة مصروفة الى تحصيلها ودفع الموانع من الشواغل ونحو ذلك كرعاية الشروط المذكورة في انتاج كل شكل من الاربعة وحاصل الجواب انه ليس المراد بكون التصديق اختياريا ان يكون من نوع العرض المسمى بمقولة الفعل بل ان يكون طريق كسبه فعلا اختياريا وهذا لا ينافي كون المكسوب من مقولة الكيف كالتصديق الحاصل من ترتيب المقدمات كما انه لا ينافي كون المكسوب من مقولة الوضع كالقيام والقعود ومن مقولة الانفعال كالتسخن والتبرد وبهذا الاعتبار اي باعتبار ان طريق كسب الايمان فعل اختياري يقع التكليف بالايمان اشارة الى دفع ما قيل من انه لو كان التصديق كيفا لم يصح التكليف به اذ الشارع لا يكلف الا بالفعل الاختياري وتوضيح الدفع ما افاده الشارح في رسالة الايمان من انه ليس المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل كما توهم بل ان يقدر المكلف على تحصيله وكثير من واجبات الشرع كذلك كالقيام والركوع والسجود فهي من مقولة الوضع ولكن امر العبد بها لانه قادر على تحصيلها وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا والى ههنا انتهى الجواب وقد اجاب بعضهم عن الاشكال بان الكيف هو التصديق المنطقي لانه قسم من العلم واما التصديق الايماني ففعل لا كيف وقد رد عليه الشارح في كتبه واختار ان التصديق المنطقي والايماني واللغوي واحد ولا تكفي المعرفة في تحصيل التصديق ولذا قالوا من وقع في قلبه صدق النبي صلى الله عليه وسلم بلا اختيار لم يكن ذلك ايمانا بل يكلف بكسبه حتى يتحقق التصديق لانها اي المعرفة قد تكون بدون ذلك اي بدون الكسب واورد عليه انه يلزم ان يكون تصديق الملائكة والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وما وقع في قلوبهم من مشاهدة المعجزة خارجا عن الايمان واجاب الشارح عنه في بعض مؤلفاته بالتزام احد امرين اما انه كسبي واما انهم مكلفون بتحصيله ثانيا بالكسب ثم لما حقق

الشارح الفرق بين المعرفة واليقين وبين التصديق بان الاول يكون بلا اختيار فلا عبرة به
في الايمان كان لسائل ان يقول يلزم على هذا ان يكون المعرفة واليقين مع الاختيار ايمانا و
الحال انكم انكرتم على من يقول الايمان هو المعرفة فاجاب عنه بقوله ثم يلزم ان يكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بگرويدن وليس للايمان والتصديق سوى ذلك حاصل الجواب ان هذا لازم لكن لا
يضرنا فان الاختيار يجعل المعرفة تصديقا وانما انكرنا على القدرية اكتفاءهم بالمعرفة فقط بلا اشتراط
الاختيار وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع بل الحاصل لهم هو المعرفة الاضطرارية فلذا
لم تعد ايمانا والى ههنا انتهى بيان الفرق بين المعرفة الحاصلة للكفار والتصديق الحاصل للمؤمنين
وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم اي ثباتهم على العناد و
الاستكبار وعلى ما هو من علامات التكذيب والانكار هذا فرق ثان شرعي بين معرفة المعاندين
وتصديق المؤمنين وحاصله انا لو سلمنا انه لا فرق بين المعرفة واليقين والتصديق وان التصديق
كان حاصلا لهؤلاء المعاندين فنقول انما كفروا لانه لا عبرة بالتصديق المقارن بعلامات التكذيب
لما قد علم من الشرع ان المؤمن المصلي الصائم اذا انكر باللسان شيئا من ضروريات الدين كفر ولو كان
تصديقه باقيا وهذا الجواب اوجز من الاول واحسن وههنا مسائل ضرورية الاولى قد ظهر لك ان الايمان
لا يخرج عن التصديق والاقرار والعمل باجماع الكل وانها صادرة عن العبد باختياره فالايمان حادث
مخلوق لله سبحانه والعجب من بعض المنسوبين الى الفقه حيث زعموا ان الايمان غير مخلوق وان
القائل بخلقه كافر وان الامام الاعظم قدس سره قائل بكفره حاشاه عن هذا وان البخاري امام
المحدثين نفي من بخارا لقوله بخلقه وذكروا في هذا المقام كلمات ركيكة ظاهرة البطلان فمنها
استدلالهم اولا بان الايمان لا اله الا الله محمد رسول الله وهو عه في القرآن والقرآن غير مخلوق
وثانيا بان الايمان من عه هداية الله تعالى وهدايته غير مخلوقة ومنها قول بعضهم ان نصف الايمان
غير مخلوق وهو لا اله الا الله ونصفه مخلوق وهو محمد رسول الله ومنها قول بعضهم من قال بخلق الايمان
فهو كافر ومن قال بانه غير مخلوق فهو مبتدع وبالجملة هذا من مضار ترك علم الكلام والطواف حول الالفاظ

وعدم تحقيق المعاني وكان الواجب عليهم تنزيه كتب الفقه عن هذه الخرفات الثانية ايمان اليأس غير مقبول وهو ايمان الكافر عند الموت اذا انكشف احوال الآخرة عليه وهذا باجماع اهل السنة الا ان بعضهم على انه لو سمع فليس من ايمان اليأس واستدل الامام ابو منصور الماتريدي بان الثواب على الايمان هو بمقابلة التعب الفكر في الاستدلال ولا استدلال حينئذ للانكشاف البديهي وفيه نظر والمعول على النصوص واختلف في توبة الفاسق عند اليأس ففي الفتاوى الحنفية الصحيح انها تقبل والامام الرازي والجمهور على انها لا تقبل لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن وفي الحديث يقبل توبة العبد ما لم يغرغر اخرجه الترمذي والحاكم الثالثة اختلف في ايمان المقلد وهو الذي يؤمن اتباعا لمن يحسن الظن به من غير استدلال فقال مالك والاوزاعي وابو حنيفة هو صحيح وقال الامام الحليمي وجماعة غير صحيح وعن الاشعري فيه روايتان وزعم المعتزلة انه لا بد ان يتمكن في كل مسئلة من العقائد على اقامة الدليل ودفع شبهات الخصم وهذا تكليف بما لا يطاق وحاكم بعض العلماء فقال يجب الايمان بالاستدلال على العاقل لا على العوام ثم العلم انه لا يجب ان يكون الاستدلال على نهج المنطق والكلام بل من رأى مصنوعا عجيبا فقال سبحان الله فهو مستدل في التوحيد والايمان والاسلام واحد اي كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن خلافا لبعض علماء الحديث فانهم ذهبوا الى ان الايمان

هو التصديق والاقرار والاسلام اداء الطاعات من التصديق والاقرار والصلوة والصوم وغيرها والتحرز عن المنهيات فكل مسلم مؤمن وليس كل مؤمن مسلما لان الاسلام هو الخضوع بمعنيين فروتنی کردن والانقیاد متابعت کردن وهو فی الاصل کشیده شدن یقال قاده فانقاد بمعنی قبول الاحکام والاذعان فی تفسیر الخضوع والانقیاد بالقبول والاذعان نظر فانه دعوی لابد لها من حجة والظاهر ان الانقیاد اداء الاحکام لا اذعان لها فقط وذلك ای القبول و الاذعان حقیقة التصدیق علی ما مر فی بحث تفسیر الایمان وقد تقرر ان التصدیق هو الایمان ان قلت هذا تصریح بترادف الاسلام والایمان والمختار کما سیحققه انهما متساویان بلا ترادف اجیب بان المعنی وذلك یستلزم حقیقة التصدیق ویؤیده ای الاتحاد قوله تعالی فاخرجنا

من کان فیها فی مدائن قوم لوط علیه السلام من المؤمنین بیان لمن فما وجدنا فیها غیر بیت واحد من المسلمین وهم لوط واهله وملخص هذه القصة ان الحق سبحانه ارسل لوطا علیه السلام الی سبع مدائن من الکفار فکذبوه فارسل الله تعالی الیه الملائکة فی صورة البشر فامروه ان یخرج باهله من بینهم لان العذاب لا ینزل علی القوم ما دام النبی فیهم فخرج لوط مع اهله وقت السحر فحمل جبریل علیه السلام مدائنهم ثم ضربها فی الارض مقلوبة وفی الآیة مذمة لاهل القری حیث مکث فیهم النبی مدة یدعوهم فلم یؤمنوا به حتی لم یوجد فیهم بیوت من المسلمین وتقریر الاستدلال بالآیة علی وجهین احدهما ان معناها لم نجد فی القری احدا من المؤمنین الا اهل بیت من المسلمین والاصل فی الاستثناء الاتصال ولا یجوز حمل غیر علی الصفة لان قولك ما وجدنا بیتا غیر بیت من المسلمین یستلزم الکذب لکثرة البیوت فی قراهم ولا بد من تقدیر اهل لان الظاهر ان کلمة من بیانیة ویجب ان یکون المبین والمبین من جنس واحد واورد علیه ان الاستثناء لا یستلزم اتحاد المستثنی والمستثنی منه بل یجوز ان یکون الاول اعم کقولك اخرجنا العلماء فلم نجد الا النحاة الثانی ان قوله من المسلمین صلة لقوله فما وجدنا

اخر لرعاية الفواصل فالمعنى ما وجدنا من المسلمين غير بيت ولا شك ان الحكم كان باخراج المؤمنين لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلو كان المسلم اعم او اخص لم يصح قوله ما وجدنا من المسلمين غير بيت لعدم كون الحكم بالاخراج وعدم الوجدان على جنس واحد واورد على الوجهين انهما لا تقتضيان الا صدق المؤمن والمسلم على آل لوط وهو لا يستلزم اتحادهما لجواز صدق الامور المختلفة على ذات واحدة كالراكب والكاتب على زيد اقول ولضعف الاستدلال قال الشارح ويؤيده فجعله مؤيدا لا حجة وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن اشارة الى دليل آخر على الاتحاد وعندنا فيه بحث لان عدم الصحة ليس مسلما عند الخصم ولا ثابتا بدليل وقد صرح بهؤلاء بان المصدق العاصي مؤمن وليس بمسلم ولا نعني بوحدتهما سوى هذا اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو المسمى بالتساوي وليس المدعى الترادف وهو اتحادهما بحسب المفهوم كما ذهب اليه قوم فصعب عليهم اثبات الترادف وذكر بعضهم ان قدماء المشائخ يطلقون الترادف ويريدون به التساوي كما ان صاحب التبصرة ذكر ان الايمان والاسلام مترادفان ثم ذكر لكل منهما مفهوما على حدته وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا بالاتحاد عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم تاييد لقوله لا نعني بوحدتهما سوى هذا واشارة الى دفع سوال وهو ان قولهم باتحاد الايمان والاسلام قول بترادفهما ووجه الدفع انهم ارادوا بالاتحاد نفي المغايرة المصطلحة عند المتكلمين فان الغيرين عندهم ما ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد العرفي كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره ونواهيه جمع الامر والنهي على خلاف القياس او جمع آمرة وناهية بتاويل الآية او باعتبار النقل او جمع آمر وناهي فان جمع الفاعل من غير ذوي العلم يجوز على فواعل ووصف النص بالامر والنهي مجاز شائع ومن بيان لما اخبر به أورد عليه ان الامر والنهي انشاء ضد الاخبار فكيف يصح بيانه بهما اجيب بوجوه احدها ان معنى الاخبار هو الارسال ثانيها ان الامر بالشئ في حكم الاخبار بانه واجب وكذا النهي في حكم الاخبار بانه حرام ثالثها ان المراد بالاوامر والنواهي المامورات والمنهيات وقد اخبر بان هذا واجب وهذا حرام وفيه ان التصريح بالتركيب الجزئي قليل جدا وبالتاويل يحمل الى الجواب الثاني والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية بضمتين وكسر الهاء وتشديد الياء

ودنا ای الخضوع والانقیاد ولا یتحقق الا بقبول الامر والنهی ای التصدیق بحقیتهما فالایمان لا ینفک عن الاسلام حکما فلا یتغایران لان التغایر عند الاشاعرة فرع الانفکاک ثم الاظهران یقول وجودا بدل قوله حکما لیتفرع علیه نفی التغایر ولکن لما کان انفکاکهما حکما من لوازم انفکاکهما وجودا اقام اللازم مقام الملزوم ومن اثبت التغایر یقال له ما حکم من آمن ولم یسلم او اسلم ولم یؤمن فان اثبت لاحدهما حکما لیس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله انتهی کلام الکفایة اذ المعلوم من الشرع ان حکمهما واحد فی الدنیا والآخرة وان لم یثبت ظهر عجزه عن اثبات دعواه ولم یذکر هذه الشرطیة لظهورها ووقع فی بعض النسخ فان اثبت لاحدهما حکما لیس بثابت للآخر فبها والا ظهر بطلان قوله ومعنی قوله فبها فمرحبا بهذه الحالة ای ثبت مطلوبه وکثیرا ما یحذف لدلالة الکلام علیه ثم ان حاصل النسختین واحد ولکن لا بد من تقدیر کلام بعد الشرطیة الاولی وهو استثناء نقیض المقدم لینتج نقیض التالی ای لکنه لا یثبت حکما کذلک فلا یثبت مطلوبه فان قیل قوله تعالی قالت الاعراب آمنا هم سکان البادیة من العرب ولیس له واحد من لفظه نزلت فی نفر من بنی اسد قدموا المدینة فی زمن قحط فتکلموا بالشهادتین علی سبیل النفاق طمعا فی العطیات وکانوا یمنون علی النبی صلی الله علیه وسلم یقولون لهم جئنا الیک بعیالنا ولم نحاربک کما حاربک العرب قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا صریح فی تحقق الاسلام بدون الایمان فثبت التغایر بینهما قلنا المراد من عدم التغایر ان الاسلام المعتبر فی الشرع لا یوجد بدون الایمان وهو فی الآیة لغوی بمعنی الانقیاد الظاهر من غیر انقیاد الباطن فالحاصل ان کلامنا فی الاسلام الشرعی المذکور فی الآیة الاسلام اللغوی وهو الانقیاد الظاهری فالمعنی قل لم یوجد منکم التصدیق الباطنی بل الانقیاد الظاهری للطمع ان قلت الاسلام فی اللغة الانقیاد مطلقا فکیف فسره بالظاهر المخالف للباطن قلت بقرینة السیاق واسلوب الآیة بمنزلة التلفظ بکلمة الشهادة من غیر تصدیق فی باب الایمان یرید ان الانقیاد الظاهر من غیر الانقیاد الباطن لا یسمی اسلاما فی الشرع کما ان التصدیق اللسانی بلا تصدیق باطن لا یسمی ایمانا فی الشرع واجیب عن الآیة بوجهین آخرین احدهما ان الاسلام فی الآیة مشتق من السلم وهو الصلح ضد الحرب ثانیهما انها لا تصرح بتحقق الاسلام بدون الایمان بل تحقق القول بالاسلام بدونه وهو لا یستلزم تحقق مسماه فی نفس الامر فان قیل قوله علیه السلام فی الحدیث المشهور بحدیث

جبرئيل وهو مروي عن عمر بن الخطاب رض قال بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم
اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا نرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا احد حتى جلس
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا محمد اخبرني عن الاسلام قال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان فيه رد على من قال لا يجوز ان يقال
جاء رمضان بل شهر رمضان لانه من اسماء الله تعالى وقد انكر الامام النووي كونه اسماء الهيا وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل فقال الزاد والراحلة رواه الحاكم عن
انس واجمعوا على ان امن الطريق من الاستطاعة واختلف في البحر والصحيح الوجوب اذا غلب سلامة السفر
وتمام الحديث قال صدقت ثم انطلق فقال يا عمر اتدري من السائل قلت الله ورسوله اعلم قال فانه
جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم رواه البخاري ومسلم والحديث طويل واختصرناه دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي وقد تقرر ان الايمان هو التصديق القلبي فيتغايران قلنا المراد في الحديث ان
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك اي الشهادة والاقامة الى آخرها والمراد بالعلامات الشهادتان لدلالتهما
على التصديق وبالثمرات العبادات الاربع لان صحتها متفرعة على التصديق كما قال عليه السلام لقوم من
قبيلة عبد القيس وهي قبيلة من ولد ربيعة وفدوا عليه اي قدموا عليه بطريق الرسالة يقال وفد فلان
على الامير وفادة بالكسر من حد ضرب فهو وافد وهم وفد بفتح وسكون كصاحب وصحب وكان اشراف
العرب يقدمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم وينظرون احواله ويسمعون مقاله ثم يرجعون الى
قبائلهم فيخبرونهم باحواله ومنهم من يرجع مؤمنا فيدعوا قومه الى الايمان وعن ابن عباس رض قال
ان وفد عبد القيس لما اتوا النبي صلى الله عليه وسلم قال من القوم او قال من الوفد قالوا ربيعة قال
مرحبا بالقوم او بالوفد غير خزايا ولا ندامى قالوا يا رسول الله انا لا نستطيع ان ناتيك الا في الشهر الحرام
وبيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر فمرنا بامر فصل نخبر به من وراءنا وندخل به الجنة قال اتدرون
ما الايمان بالله وحده اي حال كونه متوحدا قالوا الله ورسوله اعلم منا بذلك قال شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة اي اقامتها وحذفت التاء لجوازه عند الاضافة

٤١٦

وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس. رواہ البخاری و المغنم بفتح المیم الغنیمۃ

المسلمون من اموال دار الحرب وقد فرض اللہ سبحانہ ان یؤخذ خمسہ للہ ورسولہ ویقسم الباقی

بین الغانمین ووجہ الاستدلال بہذا الحدیث ان ہذہ الاعمال المذکورۃ لیست جزءً من الایمان فلا بد

ان یکون معنی الحدیث انہا ثمرات الایمان وعلاماتہ وکذا فی الحدیث الثانی وکما قال علیہ السلام الایمان

بضع بالکسر ما بین الثلثۃ والعشرۃ واصلہ القطعۃ من الشیٔ وہذا قطعۃ من العدد وسبعون شعبۃ

بالضم غصن الشجرۃ وفی بعض الروایات بضع وستون وفی بعضہا اربع وستون وفی صحیح ابی عوانۃ

ست وسبعون او سبع وسبعون علی سبیل التردید والتطبیق ان المعتمد اکثرہا وذکر القلیل لا ینافی

وجود الکثیر اعلاہا قول لا الہ الا اللہ وادناہا اماطۃ الاذی عن الطریق الاماطۃ الدفع والاذی

بالفتح کل ما یؤذی والمراد الحجر والشوک ونحوہما والحدیث رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ واعلم

ان بعض الائمۃ قد تصدی لجمع الطاعات الموصوفۃ بانہا من الایمان فی الاحادیث فقال ابن حبان

قد وجدتہا سبعا وسبعین الایمان باللہ وصفاتہ وحدوث ما سواہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والقدر

والیوم الآخر ومحبۃ اللہ والحب للہ والبغض للہ ومحبۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واعتقاد تعظیمہ والصلوٰۃ

علیہ واتباع سنتہ فداخلان فیہ والاخلاص اما ترک الریاء والنفاق فداخلان تحتہ والتوبۃ والخوف و

الرجاء والشکر والوفاء بالوعد والصبر والرضاء بالقضاء والحیاء والتوکل والرحمۃ والتواضع اما تعظیم

الکبیر والرحمۃ علی الصغیر وترک الکبر والعجب فداخلۃ فیہ وترک الحسد وترک الحقد وترک الغضب والنطق

بالتوحید وتلاوۃ القرآن وتعلم العلم وتعلیمہ والدعاء وذکر اللہ سبحانہ والاستغفار داخل فیہ والتطہر

وستر العورۃ وصلوٰۃ الفرائض وصلوٰۃ النفل والزکوٰۃ وصدقۃ التطوع وفک الرقاب والجود و

الاطعام والضیافۃ داخلان فیہ وصیام الفرض وصیام النفل والاعتکاف وطلب لیلۃ القدر والحج

والعمرۃ والطواف والفرار بالدین من الفتن والوفاء بالنذر والتحری بالیمین ای الاہتمام بشانہا واداء

الکفارات والتعفف بالنکاح والقیام بحقوق العیال وبر الوالدین وتربیۃ الاولاد وصلۃ الرحم و

طاعۃ السید والرحمۃ علی العبد والعدل فی الامارۃ ومتابعۃ الجماعۃ وطاعۃ اولی الامر والاصلاح بین

الناس وقتل الخوارج والبغاۃ داخل فیہ والاعانۃ علی الخیر والامر بالمعروف والنہی عن المنکر داخلان

فیہ واقامۃ الحدود والجہاد واداء الامانۃ والخمس داخل فیہ وانفاق المال فی حقہ وترک التبذیر

والاسراف داخل فيه ورد السلام وجواب العاطس وكف الضرر عن الناس واجتناب اللهو واماطة الاذى عن الطريق وقد تعقب عليه اشياء لكن يمكن ادراجها فيما مر فاحفظ هذه الفائدة فانها شريفة

واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان **ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى** لانه ان كان للشك كما تقتضيه كلمة ان في الاستعمال الغالب والمراد الشك في الحال اعلم ان الائمة اختلفوا في جواز الاستثناء في الايمان فالحنفية على المنع عنه وتركه مستدلين بوجوه احدها ان الاستثناء يبطل العقود فكذا الايمان ثانيها عن عطاء رح قال ادركت الصحابة يقولون نحن المسلمون والمؤمنون وقال رجل انا مؤمن ان شاء الله تعالى قال ابن عباس رض اتؤمن بالله ورسوله قال نعم قال قل انا مؤمن حقا ثم قرء قوله تعالى انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا اولئك هم المؤمنون حقا ثالثها ان الله سبحانه فرض الصلوة والصيام على المؤمنين خاصة فمن شك في ايمانه لم يدر شيئ منها ومن اللطائف انه دخل عبد الله على احمد فقال ما اسمك قال احمد قال تقول انا احمد ان شاء الله تعالى قال لا قال لا تستثني فيما سماك ابوك وقد سماك الله تعالى في القرآن مؤمنا وتستثني وسأل الامام ابو حنيفة رح رجلا عن دليله قال تبع ابراهيم في قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين قال هلا اتبعته في قوله اولم تؤمن قال بلى وذهب الشافعية الى انه يكره ان يقال انا مؤمن حقا ويستحب الاستثناء تركا للتصريح وتادبا مع الله تعالى وخوفا من الخاتمة الى غير ذلك من حججهم قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا **فهو كفر لا محالة** ونظيره بطلان الطلاق والعتاق واليمين بالاستثناء **وان كان للتادب** اي الاتصاف بالادب مع الله سبحانه **واحالة الامور الى مشية الله تعالى** عطف تفسير للتادب والاحالة سپردن **او للشك في العاقبة والمآل** اي المرجع لا في الآن والحال وذلك لان العبد في خطر عظيم من سوء الخاتمة كما ترى من ارتداد ابليس وبلعم بن باعور وبرصيصا الراهب وامية ابن ابي الصلت بعد ما كانوا في مرتبة عالية من العبادة وذكر عند الحسن البصري حديث رجل هو آخر من يخرج من النار فقال ليتني كنت اياه فتعجبوا منه قال اليس يخرج منها ولا يخلد قال يوسف الاسباط دخلت على سفيان الثوري فبكى الليلة كلها فقلت ابكي من الذنوب فرفع تبنة من الارض وقال الذنوب اهون على الله من هذا وانما اخشى سلب الاسلام وكان يقول ما امن احد

حواشی متعلقہ صفحہ ۴۱۸

على دينه الاسلب او للتبرك بذكر الله تعالى كما في زيارة القبور فعن بريدة رض قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يعلمهم اذا خرجوا الى المقابر السلام عليكم اهل الديار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء
الله بكم لاحقون رواه مسلم مع ان اللحوق مقطوع به بلا شك وكذا قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء
الله او للتبري معناه بالفارسية بيزار شدن وفي بعض النسخ الواو بدل او ولكن الاصح ان التبرك
والتبري وجهان مستقلان بقي ان الفرق بينهما وبين التادب خفي عن تزكية نفسه وقال الله
تعالى فلا تزكوا انفسكم وعن الاعجاب بحاله والاعجاب خودپسندى كردن فهذه وجوه اربعة للجواز
فالاولى تركه حذرا عن الشرط لما انه يوهم بالشك ولهذا اي لان تركه اولى بلا وجوب قال ولا ينبغي
دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف يكون له معنى والحال
انه قد ذهب اليه اي الى الجواز كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين ونسب الى عبد الله بن
مسعود الصحابي رض وذا عجب لان بناء مذهب الحنفية على حديثه واجتهاده وقد بالغ بعض الحنفية
في المنع حتى قال الفضلي لا يجوز نكاح المرأة الشافعية لانهم كفروا بالاستثناء وهذه جرأة عظيمة وتعصب
لا يرضاه الحق سبحانه ومما احتج به صاحب الكفاية على المنع عن الاستثناء مطلقا ان قولكم انا مؤمن
ان شاء الله تعالى كقول الشاب انا شاب ان شاء الله تعالى ولا شك ان الثاني كلام مهمل او كذب
فكذا الاول فاجاب عنه بقوله وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشاب
ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور عليه البقاء في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية
النفس والاعجاب حاصل الجواب منع استواء الكلامين لان في الايمان ثلاثة امور مصححة للاستثناء
غير موجودة في الشباب احدها ان الشباب ليس من الافعال الاختيارية فلا يتصور في استثنائه تادب
لان التادب ههنا هو ترك دعوى القدرة والكسب مع وجودهما بخلاف الايمان فانه كسبي اختياري
فيجوز فيه التادب بترك الدعوى ثانيها ان الشباب لا يتصور استمراره على ما جرى به العادة الالهية فلما
لم يكن من الامور التي تشك في بقائها عاقبة الامر لم يحسن الاستثناء فيه على سبيل ابهام العاقبة
بخلاف الايمان لان العاقبة فيه مبهمة ثالثها ان الشباب ليس من الاعمال الصالحة فلا يتصور فيه
الافتخار الذي يتصور في العمل الصالح فلا يصح فيه الاستثناء الدافع للافتخار بخلاف الايمان فانه رئيس
الاعمال الصالحة بل الاستثناء في الايمان مثل قولك انا زاهد متق نسئله الله تعالى الايمان

۴۲۱

والزهد والتقوى اعمال كسبية يتصور بقاؤها ويكون دعواها مظنة فخر واعجاب فكما ان الاستثناء يجوز
في الزهد والتقوى اجماعا فكذا في الايمان ثم لا يخفى ان هذا التمثيل يشير الى استحباب الاستثناء في الايمان
الا ان قولك انا زاهد متقي بلا استثناء لا يستحسن لا في الشرع ولا في عرف المسلمين ولكن لا يخفى ان بين دعوى
الايمان ودعوى الزهد من الفرق في باب الاعجاب كما بين السماء والارض وذهب بعض المحققين
في توجيه جواز الاستثناء الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر
لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف هذا وان كان خلاف الجمهور القائلين بان اليقين
لا يقبل التفاوت لكن بعضهم يدعي الضرورة فيه والاجماع على ان تصديق الانبياء اقوى من تصديق
آحاد الامة وقد مر البحث فيه وحصول التصديق الكامل المنجي عن العذاب المشار اليه بقوله تعالى
اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية
الله تعالى فمعنى الاستثناء حينئذ انا مؤمن كامل ناج ان شاء الله تعالى ولا يخفى جوازه بل لا يجوز ترك
الاستثناء وعندنا في كلام الشرح بحث لانه ان اراد النجاة من العذاب الابدي فهو حاصل بادنى
مراتب التصديق لاخراجه عن الكفر وان اراد النجاة من العذاب مطلقا فمجرد التصديق لا يكفي في ذلك
ولو كان في غاية القوة بل لا بد من اداء الطاعات وترك المعاصي اللهم الا ان يقال التصديق مع
العمل قوي كامل وبدونه ضعيف وكان الافضل ان يقال الحاصل للعبد هو التصديق المخرج عن الكفر
وحصول الايمان الكامل المنجي عن دخول النار في مشية الله تعالى ويفهم من كلام بعضهم وجه آخر قريب
منه وهو ان العبد وان وجد من نفسه التصديق لكن غير مأمون من ان يرتكب بعض منافيات التصديق
وهو غير منتبه له ومن نظر في باب الفاظ الكفر من الفتاويات ظهر عليه ان الكفر اقرب من شراك
النعل فالاستثناء صحيح ولما نقل عن بعض الاشاعرة تمهيد لقول المصنف والسعيد قد يشقى انه
يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة اي الاعتبار في الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة هما الطاعة والمعصية اعم من الايمان والكفر وقيل يساويانهما بالخاتمة

حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ طول منصوب علی الظرفیة علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر نعوذ باللہ منہ وان کان طول عمرہ علی التصدیق والطاعة علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالی فی حق ابلیس وکان من الکافرین فان لفظ الماضی یدل علی ان کفرہ سابق علی عدم سجودہ مع انہ کان مجتہدا فی الطاعات حتی عد من الملائکة تغلیبا وفیہ بحث اما اولا فلجواز ان یکون المعنی کان فی علمہ تعالی واما ثانیا فلان کفرہ سابق علی نزول الآیة واما ثالثا فلان کان بمعنی صار کثیر الاستعمال ولعل قول الشارح اشیر اشارة الی ضعف الاستدلال وبقولہ علیہ الصلوة والسلام السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ رواہ البزار بسند صحیح عن ابی ہریرة رض ومعناہ علی ما صح فی الاحادیث ان الملک الموکل بالنطفة یکتب عمر الجنین ورزقہ وسعادتہ وشقاوتہ ولا یخفی ان الشارح ذکر ثلثة وجوہ لجواز الاستثناء فالاول التبرک وہضم النفس والثانی الشک فی حصول الایمان الکامل والثالث الشک فی ایمان الخاتمة وان کان الحاصل فی الحال ایمانا مع العمل فظہر الفرق بین الثانی والثالث اشار جواب لما الی ابطال ذلک بقولہ **والسعید قد یشقی** بان یرتد بعد الایمان نعوذ باللہ منہ او یعصی بعد الطاعة **والشقی قد یسعد** بان یؤمن بعد الکفر او یطیع بعد العصیان واورد علیہ ان تغیر السعادة والشقاوة محال لانہ یوجب التغیر فی الاسعاد والاشقاء وہما من صفات اللہ تعالی وتغیرہا محال اجاب بقولہ **والتغیر یکون علی السعادة والشقاوة** اللتین ہما من احوال العبد **دون الاسعاد والاشقاء** بل العبد الواحد یتعلق بہ الاسعاد مرة والاشقاء مرة بلا تغیر فیہما کما یتعلق بہ الاحیاء مرة والاماتة مرة بلا تغیر فی صفة التکوین **وہما من صفات اللہ تعالی** الکلام علی الحصر ای الصفة الالہیة ہو الاسعاد والاشقاء لا السعادة والشقاوة وبدون الحصر یقع الکلام اجنبیا عن الجواب بافرادہ لما ان الاسعاد تکوین السعادة والاشقاء تکوین الشقاوة **فلا تغیر علی اللہ تعالی ولا علی صفاتہ** بل فیما یتعلق التکوین والاستحالة فیہ لما مر من ان القدیم لا یکون محلا للحوادث وکل ما یقبل التغیر فہو حادث لان ما ثبت قدمہ امتنع عدمہ فہذا دلیل من الشارح رح علی ان تغیر ذات اللہ تعالی وصفاتہ

محال ولا يخفى على المتأمل ان دليل الشارح هو غير مطابق لمدعى المصنف لان مقصود المصنف ان تغير السعادة والشقاوة لا يوجب تغيرا في ذاته وصفاته تعالى وليس مطلوبه ان التغير في ذاته وصفاته محال فافهم والحق انه لاخلاف بين الحنفية والشافعية في المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى اي التصديق والاقرار فهو حاصل في الحال بلا شك وان اريد بالايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله لا قطع بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اي منع الاستثناء اراد الاول اي مجرد حصول المعنى ومن فوض الى المشية اي استثنى اراد الثاني اي ما يترتب عليه النجاة - بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في النبوة قال المصنف رحمه الله

وفي ارسال الرسل بضمتين وقد يسكن السين جمع رسول فعول من الرسالة وهو ذكر التعليل لان المصدر لا يجب اعتباره سفارة العبد السفارة التوسط على سبيل ايصال الخير من طرف الى طرف بين الله سبحانه وبين ذوي الالباب اي ذوي العقول جمع لب بالضم وانما خصهم لانه لا يبعث الرسل الى المجانين والحيوانات العجم وفيه اشارة الى الرد على فريقين احدهما من زعم ان لكل نوع من الحيوانات رسولا من جنسهم لقوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وشدد القاضي عياض الانكار عليه لانه يلزم اتصاف الكلب والخنزير بالنبوة اما الآية فالمراد بها امم البشر ثانيهما جهلة الفلاسفة زعما ان من كمل عقله فلا يحتاج الى النبي ويحكى عن سقراط انه قيل له لو هاجرت الى موسى عليه السلام لكان خيرا فقال نحن معاشر اليونان لا حاجة بنا الى تهذيب غيرنا ولكن الحق انه مفترى فانه كان من الزهد والعبادة بمحل عظيمة حتى قتل على النهي عن عبادة الاصنام وبالجملة كانت اعاظم الفلاسفة تلامذة الانبياء والمجاهدين في اتباعهم من خليقته اي مخلوقاته وهو مستدرك ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع شبهة الكفار وهي ان النبي يبعث بالتكليف وهو اضرار بالخلق ودفعها ان تصرف الله سبحانه في خلقه ليس بظلم ليزيح علة للسفارة والازاحة الازالة اي ليزيل الله سبحانه او يبعد بها بالسفارة عللهم جمع علة وكلاهما بالكسر اي امراضهم من الجهل والشكوك والشبهات فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا كقوانين العدل والآخرة كالثواب الابدي ومن لبيان ما قصرت

وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب والمختار عند الشارح تساويهما وهو الظاهر من كلام المصنف اذ على تقدير كون النبي اعم كان الحق ان يقول وفي ارسال الانبياء **حكمة** مبتدء مؤخر اي مصلحة وعاقبة حميدة اي منافع للمرسل اليهم وفي هذا اي في قوله حكمة اشارة الى ان ارسال الرسل واجب ولما كان مذهب المعتزلة ان بعث الرسل واجب على الله سبحانه بحيث يستحيل تركه ومذهب الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء والبعث فضل منه والعادة الالهية جارية به تفضلا اصلح الكلام بقوله **لا بمعنى الوجوب على الله تعالى** كما زعمت المعتزلة فانه باطل **بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه** القضية بتشديد الياء حكم القاضي والحاكم وصنع الصانع وتقديره شبه الحكمة بالحاكم او الصانع والاول اظهر فالمعنى ان حكم المصلحة يقتضي الارسال لما فيه من الحِكَم بكسر ففتح جمع حكمة والمصالح والحاصل ان الوجوب عادي بمعنى ان العادة الالهية جارية بالارسال لان الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب وقوعه مع جواز تركه والماتريدية يعترفون بهذا الوجوب ويغايرون قول المعتزلة في اللفظ فيقولون هذا وجوب من الله تعالى لا عليه رعاية للادب **وليس الارسال بممتنع** اي بمحال **كما زعمت السمنية** بضم السين وفتح الميم كفار سومنات وهي بلدة بالهند **والبراهمة** قوم من قدماء كفار الهند ينسبون الى برهمن الهندي واعترض عليه بان بعض البراهمة يقولون بنبوة ابراهيم وآدم عليهما السلام ودفعه ظاهر لان انكار بعضهم يكفي كقولك بنو فلان قتلوا واستدلوا على الامتناع بوجوه احدها ان الارسال لا يمكن الا بقول الله سبحانه ارسلتك وهو لا يوجب اليقين لجواز ان يكون من كلام الجن واجيب بانه يجوز ان ينصب الحق سبحانه عليه دليلا ويخلق في الرسول علما ضروريا ثانيها ان جبرئيل ان كان جسما وجب ان يراه كل احد من الحاضرين وان كان مجردا كان رؤيته محالا واجيب بان خالق الرؤية هو الحق سبحانه فيجوز ان يكشف الملك على الرسول ويحجبه عن غيره ثالثها ان التكليف مضرة للعباد فلا يكون مصلحة لهم واجيب بانه مشقة قليلة

موجبة لمنافع عظيمة دائمة ولا يمكن يستوى طرفاه فى نظر العقل بحيث لا يرجح العقل جانب وقوعه ويرجحه الله بمحض ارادته كما ذهب اليه بعض المتكلمين وهم جمهور الاشاعرة القائلين بان العقل لا يحكم بالحسن والقبح وان الله سبحانه يفعل ما يشاء بمحض ارادته بلا غرض داع والشارح قد جرى فى هذا المقام على راى الماتريدية ومن العجائب ما ذكره بعض المحشين من ان قوله ولا يمكن يستوى طرفاه رد على من يعترف بالامكان وينكر الوقوع لعدم المرجح وغفل عن قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين لان المتكلم لا يكون الا من اهل القبلة ولا يتصور منهم انكار الرسالة وفى الكفاية قال عامة اهل الحق ان الارسال من الله تعالى من قبيل الممكنات وقال طائفة من اصحابنا انه واجب من الله تعالى على معنى انه من مقتضيات الحكمة انتهى ثم اشار المصنف الى وقوع الارسال بقوله قد ارسل وفائدته بقوله مبشرين ومنذرين ومبينين وطريق ثبوته بقوله وايدهم بالمعجزات وتعيين من ثبت رسالته بقوله اول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد عليه السلام فقال وَقَدْ اَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْبَشَرِ اِلَى الْبَشَرِ ليستانس الامة برسولها ولانه لا يستطيع كل واحد من الناس ان يرى الملائكة ثم اعلم ان كلام المصنف مبنى على ذكر الغالب فى الوقوع والاهم بالبيان والا فالمذهب ان محمدا صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الثقلين وههنا بحثان الاول ان من الملائكة رسلا قال الله تعالى ان الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وهم المقربون الذين يبلغون الامر والنهى الى عوام

الملائكة والى انبياء البشر الثاني اختلف في ان من الجن رسلا ام لا فقيل نعم لقوله تعالى يا معشر الجن
والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وقيل لا ورسل الجن في الآية هم الذين يسمعون الشرع
من النبي ويبلغونه الى قومهم كالجن الذين يسمعون القرآن ببطن نخلة مُبَشِّرِيْنَ لاهل الايمان
والطاعة بالجنة والثواب تعميم بعد تخصيص وَمُنْذِرِيْنَ لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك اى العلم بالثواب والعقاب واسبابهما مما لا طريق للعقل اليه واما ما ذكره الفلاسفة
من المعاد الروحاني فلعلهم اخذوه عن الانبياء واخترعوه لتاويل النصوص الناطقة بالمعاد الجسماني
على ان بيانهم قاصر لانهم حصروا سبب الثواب في العلم والعقاب في الجهل وان كان اى ان حصل
طريق للعقل فبانظار اى فيحصل بافكار دقيقة لا يتيسر تلك الانظار الا لواحد بعد واحد
اى صاحب العقل القوي المستعد لهذه الانظار قليل الوجود فلا يوجد اثنان في قرن واحد وهذه مبالغة
وهؤلاء هم الذين نشأوا في فترة الانبياء واهتدوا الى بعض الامور الشرعية بقواهم فمنهم زيد بن
عمرو بن نفيل القرشي كان يوحد الله سبحانه ولا ياكل مما ذبح على الاصنام وكان يقول خلق
الشاة وانزل لها من السماء رزقا ثم انتم تذبحونها على غير اسمه ومن شعره ٥ اربا واحدا ام الف
رب + ادين اذا تقسمت الامور + تركت اللات والعزى جميعا + كذلك يفعل الرجل البصير +
وقد يزعم انه نبي ولم يصح ومنهم ابو بكر الصديق رض لم يعبد صنما قط وكان يعتقد ان الكفر باطل
ومنهم ابو ذر الغفاري الصحابي رض قال صليت قبل ان آمنت بالنبي صلى الله عليه وسلم اعواما كما
في صحيح مسلم وَمُبَيِّنِيْنَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُوْنَ اِلَيْهِ مِنْ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ
قدم الدنيا لانها اقدم وعكس الشارح لان الدين اشرف فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد
الاعداد تيار كردن فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما مبتدء والخبر مما لا يستقل
العقل للثواب والعقاب والجنة والنار والاول وفق بقوله الاول والثاني وطريق الوصول
الى الاول باداء الطاعات والاحتراز عن الثاني بترك السيئات مما لا يستقل به العقل وفي
هذا المقام اشكال صعب وهو ان الصحيح عند الاشاعرة ان من لم يبلغه الدعوة فهو ناج سواء كان في زمن

٤٢٦

فترة الانبياء او وراء جبل شامخ او بحر لا يسلكه السفائن و قال جلال الدين السيوطي اتفق عليه ائمة الاشاعرة من اہل الكلام والاصول ونص عليه الشافعي رح و استدلوا بثمان آيات منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا انتهى فعلى ہذا يكون ترك الارسال نفع للخلق والجواب ان اطلاق النجاة مذہب جمع وہناک مذاہب اخر احدہا التعذيب على من لم يعرف وجود الواجب و وحدته مع ان الادلة عليه كثيرة ثانيہا التعذيب على من عبد غير الحق سبحانه والفرق بين المذہبين ان الخالي عن المعرفة والشرک معذب على الاول لا على الثاني والفريقان على تاويل الرسول في الآية بالعقل او على ارادة التعذيب العاجل في الدنيا ثالثہا ان اہل الفترة يمتحن بالرسول يوم القيمة وعن ابي ہريرة رض قال اذا كان يوم القيمة جمع الله اہل الفترة والمعتوه والمولود والاصم والابكم ثم ارسل اليہم رسولا ان ادخلوا النار فيطيعه السعداء فتكون عليہم بردا وسلاما ومن لم يطعہا يسحب اليہا فيقول الله تبارک وتعالى اياي عصيتم فكيف برسلي في الغيب قال ابو ہريرة اقرءوا ان شئتم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وہذا حديث صحيح مروي موقوفا ومرفوعا بالفاظ معنا بالمعنى رواه احمد واسحق بن راہويه وعبد الرزاق وغيرہم وہذا المذہب ہو الصحيح واختاره السيوطي وحمل عليه النجاة الذي حكى اتفاق الاشاعرة عليه ثم نقول لا يخفى على عاقل ان ہذا الامتحان اشد واہول من ارسال الانبياء بتكليف الطاعات بل تعذيب من جہل الواجب تعالى او عبد غيره ايضا اشد من ارسالہم لان الاہتداء بالمعجزة اسہل من الاہتداء بالبراہين في الالہيات فاحفظه فانه من خواص الكتاب ثم شرع في بيان الحوائج الدنيوية بقوله وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة من الادوية والسميات وقد ثبت ان علم الطب منافع الادوية ومضارہا انما عرفت بالوحي ثم

۴۲۷

اخذها الحكماء عن الانبياء وبسطوها ويجوزان يعد الكواكب السعدة والنحسة من جملة الاجسام
النافعة والضارة وقد نزل علمها على ادريس عليه السلام ثم اندرس بعد دهور فخلط فيه الناس
والمنجم يصيب اذا حكم على قاعدة نبوية ويخطي اذا حكم على غيرها وهكذا الحال في علم الرمل ونزوله على
دانيال عليه السلام وفسر بعض المحشين الاجسام النافعة والضارة بالحلال والحرام وفيه بحث لان
الحل والحرمة عندنا من الاحكام الثابتة بالشرع فقط لا من توابع كيفيات الاجسام كما زعم المعتزلة
ولم يجعل للعقول والحواس لا استقلال بمعرفتها ومن زعم ان الحكماء عرفوها بالتجارب فلم
يدقق النظر في عجائب المنافع والمضار وكيف يدرك العقل ان رطوبة الكبد المشوي يشفي عمى الليل
كحلا واذا كان المشتري مع كف الخضيب في وسط السماء اجيب الدعوة ثم شرع في بيان الحوائج العامة
للدين والدنيا بقوله وكذا جعل القضايا اي الاحكام الواقعة فيها وهو مفعول اول منها ما هي
ممكنات مفعول ثان ويجوزان يكون حالا والجعل بمعنى الخلق لا طريق للعقل الى الجزم باحد
جانبيها من الايجاب والسلب كصفة السمع والبصر للحق سبحانه وحشر الاجساد ووجود سدرة المنتهى
واللوح المحفوظ على السماء وظهور المهدي والدجال ونزول عيسى عليه السلام وانقطاع مملكة الكسرى
وخراب الديار من اليمين الفجور والبركة في العمر والرزق من صلة الرحم الى غير ذلك مما لا يحصى مع انتفاع بها

في الدين والدنيا ومنها ما هي واجبات بنظر العقل كحدوث العالم او ممتنعات كشريك الواحد سبحانه
وكونه في جهة ومكان لا تظهر تلك الواجبات والممتنعات للعقل الا بعد نظر اي فكر دائم اي
طويل وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به بالنظر والبحث وافرد الضمير لانهما كشئ واحد وبتاويل
المذكور لتعطل مصالحه من تدبير المعاش فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
اشارة الى القضايا والى جميع ما ذكر من الجنة والنار وابعدهما كما قال الله وما ارسلنك يا محمد صلى الله
عليه وآله وسلم الا رحمة حال على سبيل المبالغة نحو زيد عدل من الضمير المرفوع او المنصوب والثاني اظهر
او مفعول له للعلمين فيه مشكل كونه رحمة للكافرين ويجاب بانه جرانهم لقصورهم وعدم قبولهم
الرحمة واجاب بعضهم بان الامم السابقة كانت تخسف وتمسخ بخلاف امته وأورد عليه بانه لا يلائم
سياق كلام الشارح لانه استشهد بالآية على ان ارسال الرسل كلهم رحمة ولانه اراد بالرحمة بيان منافع
الدين والدنيا واعلم ان ما ذكره المصنف رح والشارح ابطال لشبهة منكري النبوة وهي ان العقل
مستقل بمعرفة الامور فلا حاجة الى الانبياء وبقي في هذا المقام ابحاث شريفة البحث الاول قال
الحكماء الاسلاميون لا بد في النبي من ثلثة شروط احدها الاطلاع على المغيبات وهذا باتصال روحه بالملائكة
المقربين اي العقول المنتقشة بصور الكائنات ثانيها ان يطيعه هيولى العناصر فيتصرف فيها من
قلب الهواء مائا واحداث السحب والامطار والزلازل والصواعق وهذا لان كل نفس فهي متصرفة
في بدنها فلا يبعد من النفس القوية ان تتصرف في جسم آخر ثالثها ان يرى القوى المجردة متمثلة
ويسمع كلامهم وحيا ولكن لا وجود لصورهم وكلامهم الا في الحس المشترك كالرؤيا الا ان غيرهم لا يجد نحو
ذلك الا في النوم وهم يجدون ذلك في اليقظة لقوة نفوسهم ثم قالوا يجب وجود مثل هذا الشخص اذ به
يتم نظام المعاد والمعاش والفياض جل شانه يعطي ادنى ما يحتاج اليه كالحاجب لكف العرق عن

العين فكيف لا يعطى ما هو من اعظم ما يحتاج اليه هذا الملخص كلامهم في اثبات النبوة وللمتكلمين مناقشات
عليه ولكن في كلام الصوفية تلميحات توافق بعضه البحث الثاني زعم الحكماء ان كمالات النبوة تابعة
لاستعداد مادة البدن واعتداله وردهم المتكلمون بان الحق سبحانه يختص برحمته من يشاء وفي
كلام صاحب الفتوحات ما يوافق الحكماء وعندي انهم لو جعلوا اعتدال البدن من الشروط العادية
لم يبعد البحث الثالث شرط الجمهور في النبي الذكورة وشذ بعضهم فذهب الى نبوة مريم عليها السلام
بل ام موسى عليهما السلام بل امرأة فرعون ودليلنا انه لا يجوز امامة المرأة اجماعا فكيف يجوز نبوتها
البحث الرابع المشهور ان النبي يبعث بعد اربعين لانه حين تكميل العقل وفي الدليل نظر بل المعتمد فيه
النقل وقال القاضي ابو بكر المتكلم كان عيسى عليه السلام رسولا من حين الصبا لقوله في المهد وجعلني نبيا
واجيب بانه كقوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وَاَيَّدَهُمْ اي الانبياء اشارة
الى التساوي بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جمع معجزة التاء للمبالغة كعلامة ونسابة
او للنقل من الوصفية الى الاسمية او بتاويل آية معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة اي العادة
الالهية وكل فعل تكرر صدوره عن الصانع سبحانه فهو منسوب الى العادة ثم ان ظهر فعل على خلافه فهو
خارق للعادة وزعم بعض الناس ان المراد هي العادة البشرية وهو مخالف لكمالات المشائخ وان
امكن تصحيحه على يد مدعي النبوة احتراز عن الكرامات والاستدراجات عند تحدي المنكرين
اي معارضتهم اضافة المصدر الى الفاعل او الى المفعول وفيه احتراز عن الارهاصات على وجه حال من
فاعل يظهر يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله يحتمل ان يكون بيانا لوجه التسمية بعد التعريف وان
يكون من جملة التعريف احترازا عن الساحر والكاهن المدعي للنبوة هذا مجمل الكلام ولتوضيحه ابحاث
البحث الاول اقسام الخوارق سبعة احدها المعجزة من الانبياء ثانيها الكرامة للاولياء ثالثها المعونة
لعوام المؤمنين ممن ليس فاسقا ولا وليا رابعها الارهاص للنبي قبل ان يبعث كتسليم الاحجار على النبي
صلى الله عليه وآله وسلم وادرجه بعضهم في الكرامة وبعضهم في المعجزة مجازا خامسها الاستدراج للكافر
والفاسق المجاهر على وفق غرضه سمي به لانه يوصله بالتدريج الى النار سادسها الاهانة للكافر والفاسق
على خلاف غرضه كما ظهر عن مسيلمة الكذاب اذ تمضمض في ماء فصار ملحا ومس عين الاعور فصار اعمى
سابعها السحر لنفس شريرة تستعمل اعمالا مخصوصة باعانة الشياطين ومنهم من لا يعده خارقا لان العادة

جارية بظهوره عن كل من يزاول هذه الاعمال والكهانة من السحر وهي الاخبار بما سمع من الجن البحث الثاني اختار الشارح الامر بل الفعل لان المعجزة قد تكون عدما كعدم احراق النار ومن اختار الفعل قال المعجزة بتبريد النار البحث الثالث شرط بعضهم ان لا يكون المعجزة مقدورا للنبي فاذا مشى على الماء وطار في الهواء فليس المعجزة مشيه وطيرانه بل نفس القدرة عليهما والقدرة ليست مقدورة له والصحيح ان نفس المشي والطيران معجزة البحث الرابع شرط بعضهم التصريح بالتحدي والصحيح ان القرائن الدالة على التحدي كافية البحث الخامس شرط الجمهور ان يكون المعجزة مقارنة للتحدي او متقدمة ولا باس بالتاخر زمنا قليلا واعترض عليه باتفاقهم على الاعجاز اذا قال معجزتي ان ينخسف هذا الجبل بعد شهر فانخسف مع انه غير مقارن واجيب بان المعجزة اخباره بالغيب وهو مقارن نعم ظهور صفة الاعجاز متاخر عن وجود المعجز ولا محذور فيه البحث السادس شرط بعضهم ان يطابق المعجزة التحدي فاذا قال معجزتي ان ينطق هذا الشجر فنطق الحجر لا يكون معجزة وتركه الشارح لدلالة التحدي عليه التزاما لان التحدي يطلب شاهدا ولا شاهد بدون الموافقة وقد يقال تركه لان ظهور الخارق عن الكاذب محال وعندنا فيه بحث البحث السابع قالوا لا يجب تعيين المعجزة بل يكفيه ان يقول انا آتيكم بخارق من الخوارق فان عارضه معارض بخارق قال القاضي بطل الاعجاز وقال غيره لا يبطل الا اذا كان مماثلا للخارق الاول مثل ان يكونا كلاهما انطق حجرا واذا كان المعجز معينا فلا بد في المعارضة من المماثلة البحث الثامن اذا قال معجزتي ان ينطق هذا الحجر فنطق بانه كاذب فهل يكون معجزة قال الاصحاب لا بل انه تزيد الجزم بكذبه واذا قال معجزتي ان ينطق هذا الميت فنطق بانه كاذب اختلف الاصحاب فيه قال القاضي بطل الاعجاز كالحجر وصحح بعض العلماء خلافه لان المعجز احياءه وقد وقع ثم الميت ذو قدرة واختيار فيكون كغيره من المكذبين وقال بعضهم هذا اذا عاش مدة بعد الاحياء واما اذا نطق وعاد ميتا فهو كتكذيبه البحث التاسع اجمع المحققون على ان ظهور الخارق عن المتنبي وهو الكاذب في دعوى النبوة محال لان دلالة المعجزة على الصدق قطعية وقيل لو جاز لزم عجز الله سبحانه عن تصديق انبيائه وقالوا قد دل الاستقراء على عدم ظهوره

وكان مسيلمة الكذاب المتنبي يلطخ يده بالادوية فيمسح راس الاقرع نبت شعره وكان طليحة بن خويلد المتنبي يجعل البيضة في الخل والنوشادر حتى تلين فيجعلها في الزجاجة فيصب عليها الماء ليعود الى حالها وهكذا كانوا يفعلون الحيل العادية بلا ظهور خارق وههنا اشكالات ثلثة الاول حكي عن النقاش انه ادعى النبوة وكان يرسم الدائرة بلا فرجار ويزعم انه معجز قلت حكاية لا سند لها على ان احدنا لو استعمل ذلك لقدر عليه الثاني كيف لا يظهر الخارق من المتنبي ويظهر من مدعي الالوهية كفرعون والدجال اجيب بان خارق المتنبي يبطل حكمة ارسال الرسل لاشتباه الصادق والكاذب بخلاف خارق المتأله للادلة القاطعة على ان الواجب ليس بجسم محتاج الى الاكل والشرب الثالث صح ان صبيا نشأ من يهود المدينة يسمى ابن صياد وادعى النبوة فلقيه النبي صلى الله عليه وسلم فاضمر له بعض سورة الدخان فقال ابن صياد اضمرت الدخ وهذا خارق من المتنبي الكاذب اجيب بانه لم يدرك المضمر بكماله بل بعضه وهذا الجواب ليس بمرضي عندي وتحقيق الجواب يتوقف على ايراد الحديث وهو ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انطلق في رهط الى ابن صياد فوجده يلعب مع الصبيان فقال لابن صياد أتشهد اني رسول الله فقال آمنت بالله ورسله ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا ترى قال يأتيني صادق وكاذب قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اني خبأت لك خبأ وخبأ له يوم تأتي السماء بدخان مبين فقال هو الدخ فقال اخسأ كذا في صحيح البخاري ومسلم فاقول انما يمتنع الخارق عن المتنبي اذا اوجب التخليط ولا تخليط هنا لاعترافه بانه كاهن يأتيه من الجن مخبر صادق وكاذب البحث العاشر نقض تعريف المعجزة بسحر المتنبي وكهانته عند التحدي واجيب اولا بانه يستحيل ظهورهما عن المتنبي الا مقرونا بدليل الكذب كما في قصة ابن صياد ولا نقض بالمفروض وثانيا بانا لا نسلم ان السحر والكهانة مما يعجز المتحدى عن معارضتهما لترتبهما على اسباب معلومة في علم السحر والكهانة بل قال بعضهم بهما عاديان لا خارقان وذلك اي التأييد ثابت

لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب اي لم يجب قبول قوله ولما بان اي لم يظهر الصادق في دعوى
الرسالة عن الكاذب واختلف العقلاء في كيفية دلالة المعجزة على الصدق فالحكماء على انه بطريق الوجوب
اي لا يمكن تخلف العلم بصدقه عن المعجزة لان الذهن يستعد له وافاضة المبدئ الفياض على المستعد
وقال المعتزلة بطريق التوليد كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وقال الاشاعرة بجري العادة الالهية
كما قال وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى الباء
الاول متعلقة بالجزم والثانية بيحصل والثالثة بجري يخلق العلم الضروري بلا نظر وكسب بصدقه
متعلق بالعلم عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك اي حصول
العلم الضروري بالمعجزة مع امكان نقيضه كما اذا ادعى احد بحضر جماعة انه رسول هذا الملك
اليهم ثم قال للملك ان كنت انا صادقا في دعوى اني رسولك فخالف عادتك وقم عن
مكانك ثلاث مرات بان تقوم ثم تجلس ثم تقوم وهكذا ففعل الملك يحصل جزما للجماعة
علم ضروري عادي منسوب الى العادة الالهية بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في
نفسه لاحتمال ان يكون قيام الملك لامر آخر غير تصديقه او لتصديق الكاذب فان الامكان الذاتي
بمعنى التجويز العقلي قيد بذلك لان اهل العرف يطلقون الامكان على ما لا يخالف العادة وهو اخص
من الذاتي لان تكلم الصبي ممكن بالذات لا في العرف والامكان العرفي ينافي حصول العلم القطعي فانك
لا تكاد تجزم بوقوع المطر اليوم باسكندرية او بعدم وقوعه لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان
جبل احد بمنتهى جبل بمدينة لم ينقلب اليوم او فيما مضى والاول اظهر ذهبا مع امكانه اي امكان
الانقلاب في نفسه قال المحققون العلم العادي علم يقيني ضروري جرت عادة الله تعالى بخلقه في
العاقل مع حكم العقل بان نقيضه غير محال ومثلوه بتمثيل غريب وهو انا اذا خرجنا من البيت لم ينقلب
اوانيه وخشب السقف رجالا علماء بالعلوم الدقيقة من المخروطات والمجسطي مع ان العقل يحكم بامكان
الانقلاب في نفسه اما عندنا فلان الصانع جل شانه مختار يفعل ما يشاء واما عند الفلاسفة فلجواز ان
يتفق وضع فلكي غريب يقتضي الانقلاب ومن رجع الى وجدانه علم ان تجويز العقل الانقلاب لا يدفع

العلم القطعي بعدم الانقلاب وہذا من عجائب القدرة فكذا ههنا اي عند ظهور المعجزة يحتمل
ان يقال عند قيام الملك يحصل العلم القطعي بصدقه بموجب العادة بكسر الجيم اضافة الصفة
الى الموصوف ويقال بفتحها مصدر ميمي بمعنى الايجاب لانها اي العادة الالٰهية الجارية بخلق
العلم الضروري احد طرق العلم كالحس فكما ان العلم الحسي قطعي فكذا العادي ان قلت الضروري
منحصر في البديهي والحسي والوجداني والفطري والحدسي والمجرب والمتواتر قلت العادي من
الحدسي وبهذا ينحل ما يزعم ان الاسباب عند المشائخ منحصرة في الحس والعقل والخبر المتواتر ووجه
الانحلال ان العادي مندرج عندهم في العقلي واعلم ان لمن ينكر النبوة شبهات في دلالة المعجزة على
صدق النبي فالاولى انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا للرسول لا فعلا للحق تعالى وانما يقدر عليها مع عجز
غيره عنها اما لان نفسه مخالفة لسائر النفوس في الماهية او لان في مزاجه خاصية فيصدر عنه ما لا يصدر
عن غيره او لانه ساحر بسحر لا يعرفه غيره او عارف بطلسم او ماهر بالنجوم يعرف الوضع الفلكي المقتضي لفعل
غريب الثانية انه يحتمل ان يكون المعجزة فعلا لبعض الملائكة او الشياطين لقصد اضلال الخلق
وعصمة الملك انما تعرف من النبي فلا يجوز التمسك بها على صدقه الثالثة سلمنا انها من فعله تعالى
لكن لا نسلم انه قصد بها تصديق الرسول اما اولا فلانه لا غرض لفعله تعالى عندكم واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون لاجابة دعوة واما ثالثا فلجواز ان يقصد بها امتحان الخلق كالاستدراجات ليتحرزوا عنه
باجتهادهم فيكون لهم ثواب الرابعة يجوز ان يخلق الله تعالى المعجزة لتصديق الكاذب لانه لا يقبح عند
الاشاعرة من الله تعالى شيء الخامسة انه يحتمل ان لا يبلغ التحدي من هو قادر عليه السادسة يحتمل ان
يسكت القادر على التحدي طمعا الى النبي او خوفا من شوكته او لاشتغاله بامر من الامور
المعاشية السابعة يحتمل ان لا يكون خارقا بل ابتداء لعادة اراد الله تعالى جريانها فاجاب

الشارح عن الكل جوابا واحدا بقوله ولا يقدح في ذلك العلم احتمال كون المعجزة من غير الله تعالى
كالنبي او ملك او شيطان او كونها لا لغرض التصديق بل لامتحان الخلق او كونها لتصديق
الكاذب مثله لبعض المحشين باستدراجات فرعون وهو سهو فانها من الامتحان الى غير ذلك من
الاحتمالات كالاحتمالات الثلثة الاخيرة كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار
امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم محال **وَأَوَّلُ الْأَنْبِيَاءِ آدَمُ وَ**
آخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال
على انه قد امر ونهى قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث
شئتما ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر بالاجماع فلا يرد انه يحتمل ان
يكون الامر والنهي على لسان نبي آخر فهو اي الامر والنهي بالوحي لا غير اي لا بتبليغ نبي آخر و
في بعض النسخ فهو مخصوص بالوحي لا غير والضمير لآدم واعترض عليه اولا بقوله تعالى واوحينا الى ام
موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني فهذا وحي وامر ونهي ولا
نبوة وكذا مريم قيل لها الا تحزني وهزي اليك بجذع النخلة واجيب بالتزام نبوتهما ولكن التحقيق
انه لا نبوة في النساء واجاب بعضهم بان الوحي المستلزم للنبوة هو ما كان للتبليغ ووحي آدم عليه السلام
كذلك بخلاف وحي ام موسى ومريم وثانيا ان المختار عند العلماء ان الامر والنهي كان قبل نبوته
وتمسكوا بذلك في رد من ينكر عصمة الانبياء بعد النبوة وفسروا الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى

وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه واستدلوا عليه بانه كان في الجنة ولا امة هناك فلا نبوة و
اجيب بمنع ذلك كله ودفع الاستدلال بان جوار امته وبانه يجوز الوحي لتكميل نفس النبي بلا تبليغ
وكذا السنة فعن ابي ذر رضه قلت يا رسول الله اي الانبياء كان اول قال آدم قلت يا
رسول الله ونبي كان قال نعم نبي مكلم رواه احمد اي منزل عليه الصحف وعن ابي امامة رضه ان
رجلا قال يا رسول الله انبي كان آدم قال نعم رواه الحاكم وابن حبان في صحيحيهما والاجماع
على نبوته من السلف واهل السنة فانكار نبوته على ما نقل عن البعض من المبتدعة يكون
كفرا ان قلت جاء في الحديث ان نوحا عليه السلام اول رسول بعثه الله كما في صحيح مسلم اجيب
اي بعثه الله على الكفار بخلاف آدم وشيث فانهما ارسلا الى المؤمنين لتعليم الشرائع
واما نبوة محمد عم صلى الله عليه وآله وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من ادعى
واظهر فهو نبي اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما
انه اظهر كلام الله تعالى القرآن وتحدى به البلغاء التحدي المعارضة والمخاصمة والتبليغ
من يقدر على تركيب كلام يستحسنه اهل اللسان مع كمال بلاغتهم وذلك ان العرب كانوا عند
بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غاية من التفاخر في البلاغة وكان بعضهم يعارض بعضا
بنظمه ونثره حتى يقال علقت القصائد السبع بباب الكعبة وهي لامرء القيس بن حجر الكندي و
طرفة العبدي ولبيد بن ربيعة العامري وعنترة العبسي وعمرو بن كلثوم التغلبي والحارث بن
جندة اليشكري فجعل الله معجزته من نوع البلاغة كما جعل معجزة موسى عليه السلام من جنس السحر وعيسى
عليه السلام من جنس الطب لاشتهار السحر والطب في زمانهما وفي تاريخ الفلاسفة ان جالينوس

ليس هذه الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا ۱۲

كان فی عصر عیسی علیہ السلام فعجزوا عن معارضۃ اقصر سورۃ منہ فان اللہ تعالی دعاہم اولا لمعارضۃ جمیعہ حیث قال فأتوا بحدیث مثلہ ثم قال فأتوا بعشر سور مثلہ ثم قال فأتوا بسورۃ من مثلہ فعجزوا عن الکل مع تہالکہم علی ذلک ای حرصہم علی المعارضۃ واصل التہالک ان یزدحم الحیوانات علی شئ حتی یہلک بعضہم بعضا حرصا علی اخذہ حتی خاطروا بمہجتہم غایۃ للعجز والمخاطرۃ الایقاع فی الخطر والہلاک والباء زائدۃ والمہج جمع مہجۃ وہی الروح او الدم مطلقا او دم القلب اوقعوا ارواحہم او دماءہم فی الخطر بالمحاربات واعرضوا عن المعارضۃ بالحروف الی المقارعۃ ہی الضرب الشدید من الجانبین بالسیوف کما ہو شان العاجز عن اقامۃ الحجۃ ولم ینقل عن احد منہم مع توفر الدواعی ای کثرۃ الاسباب الداعیۃ الی النقل لاتیان مفعول لم یسم فاعلہ لینقل بشئ مما یدانیہ ای یقارب القرآن مفاعلۃ من الدنو بضمتین وتشدید الواو وہو القرب وفیہ مبالغۃ ای لم یأتوا بما یقاربہ فضلا عما یساویہ فی البلاغۃ وہذا جواب عن شبہۃ المعاندین حیث قالوا یحتمل ان یکون بعضہم عارض القرآن ولکن سترہ اصحابہ ولم ینقلوہ وتقریر الجواب ان الاعداء یومئذ اکثر من الرمل والحصی من المشرکین والمنافقین والیہود والنصاری فالعادۃ حاکمۃ بالضرورۃ بان المعارضۃ لو وقعت لنقلوہا وستر الصحابۃ مما یزید حرص المخالفین علی النقل فدل ذلک ای عجز البلغاء قطعا علی انہ من عند اللہ تعالی وعلم بہ صدق دعوی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علما عادیا لا یقدح فیہ شئ من الاحتمالات العقلیۃ علی ما ہو شان العلوم العادیۃ اشارۃ الی جواب بعض شبہ الملاحدۃ فمنہا انہ یحتمل ان یکون محمد صلی اللہ علیہ وسلم بارعا فی فن البلاغۃ فائقا علی اہل زمانہ ومنہا انہ یحتمل ان یکون فی العرب من یقدر علی المعارضۃ لکن سکت خوفا او طمعا او حیاء ومنہا انہ یحتمل ان القادر علی المعارضۃ لم یبلغہ قصۃ تحدی البلغاء بالقرآن وفی ہذا المبحث مسائل شریفۃ المسئلۃ الاولی اختلف المسلمون فی وجہ اعجازہ الذی اعجز العرب علی اقوال فاعدہا انہ البلاغۃ القصوی فوق طاقۃ البشر وہو مختار الجمہور وعرفوا البلاغۃ علی وجوہ لکن الصحیح انہا ذاتی لا یمکن التعبیر عنہ کوزن الشعر والملاحۃ وتناسب النغمات ثانیہا انہ الصرفۃ

وهو مختار الاستاذ ابی اسحق والنظام المعتزلی والشریف المرتضی الشیعی زعموا ان القرآن لیس
فی البلاغة فوق طاقة البشر ولکن اللہ سبحانہ صرف القوی والعقول عن معارضتہ مستدلین
بانہ مرکب من الکلمات المستعملة فی العرب واجیب انہ لو تم لقدر کل عربی علی معارضة سحبان وائل
وذا باطل ثالثها الاسلوب الغریب الخارج عن نثر العرب ونظمها وہذا مختار بعض المعتزلة رابعها
مجموع البلاغة والاسلوب وہو رأی امام الحرمین والقاضی ابی بکر الباقلانی المسئلة الثانیة
قد ذکر المحققون انواعا من الاعجاز فی القرآن احدہا الاخبار بالمغیبات من الوقائع المستقبلة
واسرار المنافقین ثانیها التاثیر فی القلوب حتی اسلم کثیر من المعاندین من قرع بعض الآیات
علی قلوبہم ثالثها التحصن عن الزیادة والنقصان مع طول الزمان وحرص الاعداء سیما الشیعة
والملاحدة علیہ رابعها السلامة عن الاختلاف مع الطول وذکر بعضہم ہذہ الوجوہ فیما اعجز العرب
ولیس بوجہ اذ اعجاز العرب موجود فی اقصر سورة فی کل زمان بخلافہا فاعرف المسئلة الثالثة
اختلف فی ان العلم بکون القرآن معجزا بدیہی او نظری والذی اختارہ القاضی الباقلانی انہ
ضروری علی العربی العارف بالبلاغة ونظری علی غیرہ المسئلة الرابعة زعم بعض المعتزلة ان
الاعجاز یتعلق بجمیع القرآن وفیہ نظر لقولہ تعالی فاتوا بسورة من مثلہ ولان الاعجاز ثبت
بمکة والقرآن لم یکمل نزولہ وقال القاضی المعجز سورة طویلة کانت او قصیرة وقال بعضہم
اقصر السور کالکوثر او ما یساویہ فی عدد الحروف معجز واستدل بعضہم بقولہ تعالی فلیاتوا بحدیث
مثلہ علی ان قلیلہ وکثیرہ معجز ولو آیة قصیرة المسئلة الخامسة طعن الملاحدة فی اعجاز القرآن بوجوہ
احدہا انا قد نجد خطب الفصحاء وقصائدہم ابلغ قلنا ہذا من قصور المعرفة بکلام العرب کان
کفار قریش مع شدة عداوتہم یرقصون رؤسہم اذا سمعوہ التذاذا بہ ویقولون لا یشبہ کلام
البشر ویزعمون من شدة اثرہ فی القلب انہ سحر ثانیها ان الصحابة اختلفوا فی ان التسمیة و
الفاتحة والمعوذتین من القرآن فلو کان معجزا ببلاغتہ لم یشتبہ علیہم فانہم عرب قلنا التسمیة
من القرآن اجماعا وانما الخلاف فی کونہ جزءا من کل سورة وانکار الفاتحة والمعوذتین مروی
عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ

لکن المحققین علی انه موضوع او انه رجع عنه ثالثها ان الصحابة لما جمعوا المصاحف لم یکتبوا الآیات
الا اذا اتی حافظها بشاهدین قلنا کان بعض القرآن نسخ تلاوته فکان طلب الشهود علی انه غیر
منسوخ القراءة رابعها قال وما علمناه الشعر وقال واملی لهم ان کیدی متین من بحر المتقارب و
قال لن تنالوا البر حتی تنفقوا من الرمل قلنا ما لم یقصد نظمه فلیس بشعر وکثیرا ما یقع کلام غیر الشعراء
موزونا بلا قصد خامسها قال ما فرطنا فی الکتاب من شیء ولیس فیه الحوادث الیومیة وجزئیات
مسائل الطب والفلسفة بل الفقه ایضا اجیب بانه اراد بالکتاب اللوح او بالشیء اصول الدین
سادسها ان فیه تکرارا بلا فائدة کقصة موسی علیه السلام وکما فی سورة الرحمن اجیب بان للتکرار
فوائد من التوکید والایقاظ والاهتمام بالشیء ولذا قیل ان الله تعالی یحب الصلوة وموسی فاکثر
ذکرهما والتکرار للمصلحة کثیر فی کلام بلغاء العرب سابعها ان فیه لحنا نحو ان هذان لساحران
علی قرءة ان المشددة اجیب بان بعض العرب لا یعلمون ان وبعضهم یثبتون الف المثنی

فی الاحوال واما ما نقل عن عثمان رضؓ ان فیہ لحنا فموضوع عند المحققین وما ول بسہو الکاتب
تامنہا ان فیہ تناقضا نحو ہو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا ثم استوی الی السماء وفی موضع
آخر ذکر خلق السماء ثم قال والارض بعد ذلک دحاہا اجیب بان خلق الارض مقدم ودحوہا متاخر
ویطلب تمام ہذہ المباحث من کتابنا سدرۃ المنتہی وثانیہما انہ قد نقل عنہ من الامور
الخارقۃ للعادۃ ما بلغ القدر المشترک منہ کلمۃ ما مفعول ما لم یسم فاعلہ والضمیر فی منہ راجع الیہ ومن
الاولی بیان لہ اعنی بالقدر المشترک ظہور المعجزۃ حد التواتر مفعول بلغ وان کانت تفاصیلہا
ای تفاصیل الامور آحادا ای اخبار آحاد کشجاعۃ علی رضؓ وجود حاتم یرید ان تواتر القدر المشترک
یفید القطع کما ان الشجاعۃ والجود معلومان قطعا مع انہما منقولان فی ضمن حکایات نقلت کل
واحدۃ منہا باحاد الرواۃ وھی ای الامور وتفاصیلہا مذکورۃ فی کتب السیر بکسر السین
وفتح الیاء جمع سیرۃ بالکسر ہی الخصلۃ وہی کتب یذکر فیہا احوال الانبیاء والاولیاء وقدرویت
خوارق لاتحصی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کتکلم البہائم مرات والاحجار مرات والاشجار مرات و
شہادۃ الکل بنبوتہ وبکاء جذع النخل یوم ترک الاتکاء بہ واشباع الخلق العظیم من طعام قلیل مرات
عدیدۃ ونبوع الماء من اصابعہ حتی کفی قوما کثیرا وشفاء الامراض الصعبۃ من لمسہ فی الساعۃ

والتیام الجراحات والعظام المنکسرة والاعضاء المقطوعة فی اللحظة واظلال الغمامة وانشقاق
القمر والاخبار بالمغیبات الکثیرة جدا الی غیر ذلک مما جمعه اہل الحدیث فی مجلدات وصرحوا
بان ما ترکوه اکثر مما ذکروه وہہنا بحث وہو ان القاضی عیاض المالکی قال قد بلغ کثیر من
المعجزات حد التواتر او الشہرة والحکم بانہا اخبار الآحاد ناش من قلة النظر فی الاحادیث وکم
من حکم متواتر عند قوم لا عند قوم فان بعض الناس یعلم وجود بغداد بالتواتر وبعضہم لا یعرف اسمہ
وروی حدیث شق القمر علی وعبد الله بن مسعود وابن عمر وابن عباس وانس وحذیفة وجبیر بن
مطعم بعد ما نطق به القرآن. وروی حدیث نبع الماء وبرکة قلیله جماعة من الصحابة وروی احادیث
کلام الشجر واجابتہا حکمه جماعة منہم علی وابن عباس وابن مسعود رض وابن عمر رض وانس واسامة و
یعلی بن مرة وبریدة وجابر رضی الله عنہم وحدیث بکاء الجذع متواتر رواه بضعة عشر من الصحابة و
حدیث اجابة دعائه متواتر معلوم بالضرورة ثم روی اکثر ہذه الاحادیث عن الصحابة اضعافہم من
التابعین ثم لم تزل رواتہا فی تزاید ہذا ملخص کلام القاضی وہو الحق فعلی ہذا یکون حکم الشارح
بکون تفاصیلہا آحاداً لقلة تتبع الروایات او مبنیا علی تقدیر التسلیم والتنزل عن تواتر کل
منہا الی تواتر معنی المجموع لان الاول مما قد ینکره المنازع بخلاف الثانی ان قلت المتواتر
ما سمع من قوم فاین سماع ہذه الاحادیث قلت نظر الکتاب والسماع متساویان فی افادة
العلم فانه اذا بلغک مکتوبات عن قوم واشتملت علی مضمون واحد حصل العلم به قطعا بلا سماع
فکذلک کتب الحدیث المتفرقة فی اقطار الارض شرقا وغربا تفید العلم القطعی لمن نظرہا فاحفظ ہذه
الفائدة الجلیلة وقد یستدل ارباب البصائر جمع بصیرة وہی العقل المہتدی الی الحق علی
نبوته بوجہین احدہما ہذا من افادات الامام محمد الغزالی وحاصله ان کماله کمال الانبیاء
فہو نبی ما تواتر من احواله قبل النبوة من الصدق والامانة فکانت قریش تقول انه لم یکذب
قط وکانوا یلقبونه بالامین ومن الوفاء بالعهد حتی اقام علی مکانه ثلاثة ایام لرجل له قال له انا

آتیک الساعة وحسن الخلق والتجنب عن الاصنام وعادات الجاہلیة وعبادة الحق سبحنہ فی غار حراء
وحال الدعوة ای دعوة الناس الی الایمان من تحمل المشاق الشدیدة فی تبلیغ الحق والاجتہاد
باللسان والسنان ودعوة الملوک الجبابرة کملک غسان وکسریٰ فارس وقیصر الروم ونجاشی
الحبشة ومقوقس مصر وغیرہم مع ان بعضہم اوعدہ بالبطش فلم یخف مع قلة اعوانہ واصحابہ وبعد تمامہا
حین فتح البلاد ودخل الناس فی دین اللہ افواجًا واطاع لہ العرب کلہم وجاءتہ الہدایا والرسل
من ملوک الاطراف فانہ لم یغیر اخلاقہ من المسکنة والتواضع للفقراء والشفقة علی الیتامیٰ
والارامل والقناعة بطعام قلیل وثوب خشن ومسکن وضیق کمساکن المساکین وقد کانت تجلب
الیہ الاموال العظیمة من الغنائم والخراجات فینفقہا علی الناس ولا یدخر لنفسہ شیئًا حتی توفی
ودرعہ رہن وکانت قریش تعلم یوم فتح مکة انہ قاتلہم اجمعین فقال لا تثریب علیکم الیوم یغفر اللہ
لکم وہو ارحم الراحمین واخلاقہ العظیمة جمع خلق بضمتین اما سخاوتہ فلم یسأل عن شیٔ فقال لا
واما شجاعتہ فلم یفر قط ولو عظم البأس یوم احد وحنین وکان یقوم فی صف الحرب قدامہم
واما حلمہ فروی انہ جاءہ یہودی یسألہ دینًا فجلس معہ حتی صلی الناس العشاء فجعلت
الصحابة یہددونہ فنہاہم النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قالوا یہودی یحبسک قال ان
لصاحبک الحق مقالًا فاسلم الیہودی وقال کنت اجرب حلمہ کما فی التوریة واما تواضعہ فانہ

ودخل عليه رجل فجعل يرتعد من هيبته قال لا تخف فاني لست بملك لكني ابن امرأة تاكل القديد ولو جمعت اخلاقه لصارت وفا من غير ان تحصى كيف وقد قال الله تعالى انك لعلى خلق عظيم واحكامه الحكمية اى المشتملة على الحكمة من آداب الطهارة والصلوٰة وقواعد النكاح والطلاق والبيع والهبة والقضاء والشهادة والمواريث وغيرها مما فصل في الفقه مع ادلته بحيث لو تامل العاقل فيه علم ان هذا التدبير من احكم الحاكمين وقال الامام الشافعي رح لو نظر اليهود والنصارى في كتب الامام محمد بن الشيباني رح لآمنوا بلا شك واقدامه حيث يحجم الابطال الاقدام التقدم والاحجام التاخر والفرار والجبن والابطال جمع بطل بفتحتين وهو الشجاع الذي يبطل دماء المقتولين فلا تقتص منه وصح ان الناس انهزموا عما حوله يوم حنين فهجم عليه العدو فجعل يزجر بغلته عليهم ويقول ؎ انا النبي لا كذب ؞ انا ابن عبد المطلب ؞ ووثوقه اى اعتماده بعصمة الله تعالى اى حفظه في جميع الاحوال قد صح انه كان يامر بعض الصحبة ليحرسوه الليل فلما نزل والله يعصمك من الناس قال انصرفوا فقد عصمني الله تعالى فلم يامر بحراسته بعد وثباته على حاله من غير جزع واضطراب لدى الاهوال جمع هول وهو الخوف اى عنده اما الهجرة من مكة الى المدينة ليلا والاختفاء في الغار فكان بامر الله سبحنه لان القتال كان حراما عليه والصبر واجبا قبل نزول آية القتال ومع ذلك لما وقف المشركون على الغار وقال ابو بكر رضي الله عنه لو نظر احدهم الى قدميه لابصرنا قال ما ظنك باثنين الله ثالثهما بحيث لم يجد اعداءه مع شدة عداوتهم له وحرصهم على الطعن منه الجار متعلق بلم يجد مطعنا مفعول لم يجد ولا الى القدح فيه الجار صلة القدح سبيلا اى ثبت اوصاف كمالية بحيث لا مطعن فيه للعدو ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح هي احواله الظاهرة واما الباطنة فاجل واعظم منها لكنها حجبت عن العوام ولذا قال العارف ابو يزيد البسطامي رحمه الله لو بدا للخلق من النبي صلى الله عليه وسلم ذرة لم يقم لها ما دون العرش ملك العقل بعد الاطلاع على سيرة الانبياء الماضين بجزم

كجزئه في سائر العلوم العادية بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله
تعالى عطف على اجتماع هذه الكمالات في حق من يعلم الحق تعالى انه الضمير لمن يفترى
عليه تعالى بدعوى الرسالة والكتاب وتشريع الاوامر والنواهي ثم يمهله عطف على يجمع
ثلاثا وعشرين سنة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث وعمره اربعون سنة وتوفي وعمره
ثلاث وستون سنة على الصحيح وقد ادعى بعض الكذابين النبوة كمسيلمة اليمامة والاسود العنسي و
سجاح الكاهنة فقتل بعضهم وتاب بعضهم وبالجملة لم ينتظم امر الكاذب في النبوة الا اياما معدودة ثم
يظهر يقوي امته تمكنه دينه على سائر الاديان كما وعده في القرآن و وقوع الاظهار في بعض
الازمنة والبلاد كاف في صدق الوعد فلا يرد انه قد يغلب الكفار على بعض بلاد الاسلام آناً
عليه الكفر في اواخر الزمان فهو ثابت باخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو من دلائل نبوته و
نصره على اعدائه ويحيي آثاره من الكتاب والحديث وشرائعه من الفرائض والسنن بعد موته
الى يوم القيمة وبعض هذه الامور وان كان للمخالف دعواه في غير الانبياء لكن مجموع هذه الامور
حجة قاطعة حدسية وثانيهما هذا المسلك للامام الرازي ره وحاصله انه تكميل الانبياء فهو نبي
انه ادعى ذلك الامر العظيم اي النبوة بين اظهر قوم بضم الهاء جمع ظهر خلاف البطن و
يقال هو بين ظهورهم واظهرهم اذا كان في وسطهم وهم يحيطون به ومن زعم ان معنى اظهر قوم اغلب
قوم فلم يعرف اللغة لا كتاب لهم ولا حكمة معهم اي لا شريعة وبين لهم الكتاب والحكمة
وعلمهم الاحكام والشرائع من الواجبات والسنن والمحرمات والمباحات واتمم مكارم الاخلاق
من الحياء والجود وصلة الرحم واكرام الضيف ونحوها اي اظهرها وعلمها الناس بحيث لا مزيد عليه و
اكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل
الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده بقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واعلم ان شواهد نبوته صلى الله
عليه وآله وسلم كثيرة فمنها نصوص التوراة والانجيل

ومنها بشارة اہل الکتاب قبل مولده وبعده الى ان بعث مجدده الانجيل ومنها اخبار الكهنة
عند مولده وبعثه ومنها ما وجد فی الكنائس القديمة مكتوبا وفی الاحجار منقوشا قبل ان يتولد
ومنها هواتف الجن لاصحابهم من الانس ومنها ما ظهر ليلة مولده من خمود نار مجوس وشق ايوان
كسرى ونزول النجوم واضاءة ما بين السماء والارض الى غير ذلك مما فصل فی التواريخ
ثم شرع فی اثبات ان نبوته عامة وانه لا نبی بعده بقوله وانما ثبت نبوته والحال انه قد دل
كلامه وكلام الله المنزل عليه على متعلقة بدل انه خاتم النبيين وانه مبعوث
الى كافة الناس اى جميعهم بتشديد الفاء من الكف وموانع كان اجتماعهم يمنع خروج
فرد عنهم بل الى الجن والانس ففی الحديث ارسلت الى الخلق كافة وختم بی النبيون رواه مسلم
وفی القرآن ولكن رسول الله وخاتم النبيين وقال عبد الله بن عباس رضی الله عنهما
فی تفسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قال ارسله الى الجن والانس رواه الدارمی
بل ذهب بعض العارفين الى انه مبعوث الى الملائكة والشجر والحجر ايضا اخذا لقوله ارسلت
الى الخلق كافة وبما روی من شهادة الاشجار والاحجار بنبوته ثبت انه آخر الانبياء جزاء الشرط
وفيه خلاف لبعض الشيعة زعموا ان الائمة الاثنی عشرة انبياء وللیزيدية اتباع يزيد بن انيسة
فرقة من الخوارج زعمت انه سيبعث من العجم نبی بكتاب وينسخ هذا الدين بدين الصابئين وهذا
ضلال وكفر فان قلت فما تقول فی قوله عليه السلام سيكون بعدی ثلاثون كلهم يدعی انه نبی ولا
ولا نبی بعدی الا ما شاء الله قلت قال ائمة الحديث هذا الاستثناء موضوع وضعه محمد بن سعيد الشامی
المصلوب صلب على الزندقة ولو صحت فما وله بعيسى عليه السلام وما يذكر عن الامام محمد الغزالی

رحمہ اللہ فی ہذا المقام فافتراء علیہ وان نبوتہ لا یختص بالعرب کما زعم بعض النصاریٰ بل بعض
الیہود ایضاً وذلک لان بعض کل من الفریقین انکر نبوتہ راساً والبعض الآخر زعموا انہ مبعوث
الی العرب فقط لانہم امیون ولا حاجۃ الی النبی لاہل الکتاب وہذا الزعم منہم باطل لانہ ادعی
البعثۃ الی الناس جمیعاً والنبی معصوم عن الکذب باجماع منا ومن اہل الکتاب فان قیل
اعتراض علی کونہ خاتم النبیین قد ورد فی الحدیث کما فی صحیح البخاری ومسلم وغیرہما
نزول عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام بعدہ قلنا نعم قد ورد لکنہ ای عیسیٰ علیہ السلام متابع
محمداً صلی اللہ علیہ وسلم فیحکم علی شریعتہ لان شریعتہ قد نسخت فلا یکون الیہ الوحی
ای التجدید بالشرع اما نفی الوحی مطلقاً فیحتاج الی دلیل ونصب احکام جدیدۃ فان قلت
قد جاء فی صحیح البخاری ومسلم ان عیسیٰ علیہ السلام یضع الجزیۃ ای لایقبلہا عن الکفار بل
یجبرہم علی الاسلام وہذا حکم جدید اجیب بان ہذا من اخبار النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
بان قبول الجزیۃ حکم موقت ای نزولہ فیکون عدم قبولہا من احکام ہذا الشرع وقد یجاب
بانہ قد ینتہی الحکم بانتہاء علتہ من غیر ان ینسخہ شرع جدید کسقوط نصیب مؤلفۃ القلوب بعد
ما اعز اللہ تعالیٰ الاسلام بل یکون خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل شیخ الاسلام
الحافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ ان عیسیٰ علیہ السلام یجتہد او یقلد قال یاخذ الاحکام عن
نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطۃ ومن العجائب ما ذکرہ بعض المنسوبین الی العلم فی کتاب
سماہ انیس الجلساء ان الخضر علیہ السلام کان یدخل علی الامام ابی حنیفۃ رحمہ اللہ کل یوم ویاخذ
عنہ الشریعۃ فمات الامام بعد خمس سنین فکان خضر یزور قبرہ ویتعلم منہ حتی اکمل علم الشرع
فی خمس وعشرین سنۃ اخری ثم امر اللہ تعالیٰ الخضر علیہ السلام ان یذہب الی الامام ابی
القاسم القشیری وحید عصرہ فی العلم والکرامات وصنف الف کتاب ووضعہا فی
الصندوق وامر تلمیذہ ان یطرح الصندوق فی نہر جیحون ففعل فرای الماء قد انشق وظہر منہ
ید لاخذ الصندوق فسال الشیخ عن ہذا السر فقال اذا نزل عیسیٰ بن مریم طلب الکتب المعتمدۃ
فلا یجدہا فینزل جبرئیل علیہ السلام ویقول امرک اللہ تعالیٰ ان تذہب الی نہر جیحون
وترکع رکعتین وتقول یا امین الصندوق انا عیسیٰ فاعطنی الصندوق فیسلمہ الیہ فیعمل

بمذهب ابي حنيفة رحمه الله انتهى كلامه وهذا بهتان عظيم ولا يشك عاقل في ان روح الله تعالى
وكلمته لا ينحط عن درجة المجتهدين ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم عطف تفسير
ويقتدي به المهدي الامام الموعود لانه افضل من المهدي فامامته اولى في هذا
التصحيح نظر وكذا في دليله لان المعتمد في امثاله النقل لا العقل وعن جابر رضي الله عنه مرفوعا لا تزال
طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل لنا
فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة رواه مسلم وفي حديث آخر فيقول
المهدي تقدم فصل بالناس فيقول عيسى عليه السلام انما اقيمت الصلوة لك فيصلي
خلف رجل من ولدي رواه الطبراني وعن ابي سعيد مرفوعا منا الذي يصلي عيسى بن مريم
خلفه رواه ابو نعيم وعن عمار بن ياسر رضي الله عنه مرفوعا يا عباس ان الله تعالى ابتدء هذا الامر بي وسيختمه
بغلام من ولدك يملؤها عدلا كما ملئت جورا وهو الذي يصلي بعيسى رواه الدارقطني والخطيب
وقال في الصواعق يصلي المهدي بعيسى كما في الاحاديث واما ما صححه السعد التفتازاني
فلا شاهد له لان القصد بامامة المهدي انما هو اظهار ان عيسى نزل تابعا لهذه الشريعة
ثم قال يمكن الجمع بان عيسى يقتدي بالمهدي اولا لاظهار هذا الغرض ثم بعد ذلك يقتدي
به المهدي على قاعدة اقتداء المفضول بالافضل انتهى وعندي في هذا الجمع بحث لان الحاجة الى
انما هو عند التعارض المحدثين ولم يرد حديث في اقتداء المهدي بعيسى عليه السلام

قد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلى الله

عليه وآله وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا عن ابي امامة
قال قال ابو ذر قلت يا رسول الله كم وفاء عدة الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون
الفا الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جما غفيرا رواه احمد وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قلت
يا رسول الله كم المرسلون قال ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا رواه احمد وفي رواية مائتا الف
والف واربعة وعشرون الفا والظن بان الحافظ جلال الدين قال لم اقف على هذه الرواية
وقال الجلال المحلي في التفسير بعث الله سبحانه ثمانية آلاف نبي اربعة آلاف من بني اسرائيل

447

واربعة آلاف من سائر الناس انتهى وفى بعض الكتب الف الف ورواية احمد عن ابى ذر هو

المعتمد **وَالْاَوْلٰى اَنْ لَّا يَقْتَصِرَ عَلٰى عَدَدٍ فِى التَّسْمِيَةِ** اى فى ذكر الانبياء **فَقَدْ قَالَ**

اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَا يُؤْمَنُ

يؤمن فعل مجهول من الامن **فِى ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَّنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ** ان ذكر

عددا اكثر من عددهم **اَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَّنْ هُوَ فِيْهِمْ** ان ذكر عددا اقل من عددهم

والادخال والاخراج محظوران يعنى ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط

المذكورة فى اصول الفقه لا يفيد الا الظن وهى احد عشر فى الاصول الحنفية اولها اسلام الراوى

ولو روى مسلما ثم مات مرتدا بطل ثانيها عقله الكامل ولو سمع صغيرا ثم روى كبيرا صح ثالثها عدالته

وهى رجحان رعاية الهوى والاحتماء عن الخسائس كالاكل فى الطريق والصحابة كلهم عدول عند

اهل الحق ويقال مستور الحال من التابعين واتباعهم عند الحنفية وقال الجمهور لا بد من التعديل

اما من بعدهم فالتعديل اجماعا ويقبل رواية المبتدع الا ان يكون بدعته كفرا ويوافق روايته

بدعته او يكون داعيا الى بدعته او يستحل الكذب كالخطابية رابعها الضبط وهو تحقيق اللفظ وفهم

معناه عند السماع ثم حفظه الى وقت الرواية ويجوز الرواية بالمعنى عند الجمهور للعالم الحاذق و

عن ابى حنيفة روايتان خامسها اتصال الاسناد ولم يعتبره بعض الحنفية وزعموا ان الثقة اذا

رفع الحديث فحسن الظن يقتضى ان الحديث بلغه متصل الاسناد والمختار عند محققيهم قبول الارسال

من التابعين واتباعهم فقط واما الجمهور فلا يقبلون المرسل الا ممن يرسل عن الثقات فقط

كالحسن البصرى رحمه الله سادسها ان لا يكون الخبر مخالفا للقرآن ومثلوه بالحديث الدال على مدة

بقاء الدنيا لنص القرآن على ان علم الساعة عند الله تعالى وحده سابعها ان لا يخالف الحديث

متواترا او المشهور ومثلوه بحديث القضاء بشاهد ويمين لانه يخالف قوله عليه السلام البينة على من

ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ثامنها ان لا يكون فى حادثة يقتضى العادة شهرته كحديث انتقاض

الوضوء بمس الذكر وحمل الجنازة فانه لو صح لم يرده الآحاد لعموم البلوى تاسعها ان لا يكون متروكا
الاحتجاج به في عهد الصحابة مع اختلافهم في المسئلة كحديث وجوب الزكوة في مال الصبي فان الصحابة
اختلفوا فيه ولم يحتج احدهم بالحديث فعلم انه ليس بحديث عاشرها ان لا ينكره الراوي ولا يعمل
بخلافه كحديث بطلان نكاح المرأة بلا اذن الولي رواه الترمذي عن عروة عن عائشة ثم سأل
بعضهم الزهري عنه فلم ينكره وحديث غسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب مروي عن ابي هريرة
وثبت عنه الاكتفاء بثلاث الحادي عشر ان لا يعمل الصحابي بخلاف الحديث مع عدم خفاء
الحديث عليه كحديث اخراج الزاني عن وطنه سنة فان عمر وعليا رضي الله عنهما لم يرضيا بالنفي
بعد ما نفى عمر رضي الله عنه رجلا فلحق بالروم مرتدا فلو كان النفي حدا لم يتركاه كالجلد ولو اتيا
المجلود ولاهل الحديث شروط وكلام في بعض الشروط المذكورة ومحل استقصائه كتاب
كوثر النبي عليه السلام ولا عبرة اي لا اعتبار بالظن في باب الاعتقاديات لان الحق سبحانه
ذم قوما يعتقدون بظنونهم قال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقال ان يتبعون الا الظن
بل الظن انما يعتبر في العمليات حتى كان الثابت بالظن واجبا وعندنا في اطلاق نفي العبرة
نظر لان المشائخ ذكروا الظنيات في عقائدهم كتفاضل الملك والبشر والسلف نقلوا الاحاديث

الافراد فی الاحوال المعراج و القبر والجنة والنار مع انه لاحظ للعمل فیہا فلو لم یعتقدہا کان روایتہا عبثا ووجودہا وعدمہا متساویا وذا باطل بل الحق ان المذموم ہو الظن الفاسد او الظن فیما یمکن فیہ الیقین بالاستدلال مع التکلیف بالیقین فیہا کوجوب الواجب ووحدتہ وصدق النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اما الظن بحکم الدلیل الظنی مع عدم امکان تحصیل الیقین فغیر مذموم فاحفظہ فکثیرا ما یقع فیہ الخطاء عن النحاریر ومما یؤید ما ذکرنا ان ابا البرکات النسفی اورد سوالا علی ان خبر الواحد لا یفید الیقین وتقریرہ ان الاحادیث الافراد فی الاحکام الآخرۃ لاحظ لہا الا فی العلم ثم اجاب بان عقد القلب علیہا نوع من العمل لان العقد مغائر للعلم اما اولا فلان المقلد یعتقد بلا علم اذا العلم ضروری او استدلالی وہو عاری عنہا. واما ثانیا فلان الکفار المعاندین کان لہم علم بلا عقد قال اللہ تعالی وجحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا انتہی ملخصا خصوصا یرید ان خبر الواحد لا یعتبر فی العقائد ولا سیما مثل ہذا الخبر لاشتمالہ علی الموانع عن العبرۃ کما فصلہا بقولہ اذا اشتمل خبر الواحد علی اختلاف روایۃ کما سبق من روایۃ مائۃ الف ومائتی الف وقد تقرر ان الاختلاف یوجب التشکیک للتعارض وکان عطف علی اشتمل القول بموجبہ بفتح الجیم ای بما یوجبہ یقتضیہ مما یفضی الافضاء ربما یؤدی الی مخالفۃ ظاہر الکتاب وہو قولہ تعالی منہم من لم نقصص علیک وہو ای ظاہرہ ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلا فیجب ترک الاقتصار ولا یصح قول المصنف رحمہ اللہ والاولی ان لا یقتصر قلنا مخالفۃ الکتاب امر محتمل غیر ثابت اما اولا فلان عدم ذکر القصص لا یستلزم عدم ذکر عددہم مجملا وفی اقحام الشارح لفظ ظاہر اشارۃ الیہ اما ثانیا فلانہ یحتمل تاخیر الحدیث عن الآیۃ ویحتمل عطف علی یفضی مخالفۃ الواقع مع کون المخالفۃ محظورا فی ہذا المقام وہو عد النبی من غیر الانبیاء او غیر النبی من الانبیاء بناء علۃ لقولہ یحتمل او مخالفۃ او عد فافہم علی ان اسم العدد اسم خاص فی مدلولہ ای معناہ لا یحتمل الزیادۃ والنقصان ان قیل کثیرا ما یفسر سبعون بالکثیر کما قیل فی قولہ تعالی ان تستغفر لہم سبعین مرۃ فلن یغفر اللہ لہم وفی قولہ علیہ السلام ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقۃ قلت فسر بالمعنی المجازی والشارح ہو اراد عدم الاحتمال بحسب المعنی الحقیقی

وکلہم کانوا مخبرین مبلغین عن اللہ تعالی لان ہذا ای الاخبار والتبلیغ

معنى النبوة والرسالة فيه لف ونشر لان النبي من نبي اي اخبر والرسول من بلغ وهي محتة
جيدة صادقين ناصحين للخلق اي يطلبون الخير لهم لئلا يبطل فائدة البعثة والر
وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب في التبليغ وغيره خصوصاً
فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة فان العصمة فيها اظهر والالفاظ
الثلاثة متقاربة وجمعها للايضاح واحترز بها عن نحو جاء زيد وذهب عمرو واما عمداً فالظاهر من كلام
ان تفصيل لمطلق الكذب سواء كان في التبليغ او غيره ولكن المطابق لكلام المتكلمين وكلامه في
مصنفاته انه تفصيل الكذب في التبليغ واما الكذب في الامور الدنيوية فكسائر الذنوب وهو مختار
الخيالي المدقق فبالاجماع وايضاً المعجزة تدل على صدقه في كل ما يبلغ واما سهواً فعند
الاكثرين اي ذهب الجمهور الى عصمتهم عن الكذب في التبليغ سهواً ومنهم الاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني وينسب الخلاف الى القاضي الباقلاني بناءً على ان المعجزة تدل على صدقه فيما
قصد تبليغه وقال بعض العلماء ان الباقلاني لا ينكر العصمة ولكنه يقول حجة العصمة هو الاجماع
والنصوص لا المعجزة واختار القاضي عياض المالكي العصمة عن الكذب مطلقاً في التبليغ وغيره
سهواً وعمداً وادعى اجماع السلف عليه لانهم كانوا يبادرون الى تصديقه من غير توقف واستفسار
عن العمد والسهو ولان من عرف الكذب منه فات الوثوق بحديثه وهذا ينافي حكمة النبوة وفي

الا انهم ارادوا الحق حقاً
وارزقنا اتباعه

۴۵۱

٧٥٢

عصمتهم عن سائر الذنوب ای سوی الکذب فی التبلیغ تفصیل وهو انهم معصومون
عن الکفر قبل الوحی وبعده بالاجماع قال عیاض تعاضدت الاخبار علیه ولم ینقل نبوة فی
فی کافر واستدل بعضهم بانه یوجب حجة الکفار علیهم وکذا عن تعمد الکبائر ای بعد النبوة والمراد
بها غیر الکفر عند الجمهور وهم ماسوی الحشویة خلافا للحشویة بفتح الحاء وسکون الشین وفتحها فانهم
من المبتدعة وفی وجه تسمیتهم خلاف وقیل لانهم مجسمة والجسم محشو ای مملو وقیل نسبوا الی الحشاء
وهو الجانب لانهم کانوا یجلسون فی مجلس الحسن البصری فانکر کلامهم فقال ردوا هؤلاء الی حشاء الحلقة
ای جانبها وقیل لانهم یعتمدون الروایة بلا تحقیق والحشو فضول الکلام وقیل نسبوا الی حشوة من
قری خراسان وانما الخلاف فی امتناعه بدلیل السمع وهو مذهب جمهور الاشاعرة قالوا
العصمة عما سوی الکذب فی التبلیغ لا تعرف بالعقل لان المعجزة انما دل علی تصدیقهم
فی التبلیغ وحده بل انما تعرف بالنصوص والاجماع قبل ظهور المخالفین وهو مختار القاضی الباقلانی
او العقل وهو مذهب بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة مستدلین بان ظهور الکبیرة ینفر الناس عنهم
وهذا ینافی حکمة الارسال وهو مختار الاستاذ ابی اسحق واورد علیه ان التنفیر فی الظهور لا فی الصدور
والصدور لا یستلزم الظهور واما صدور الکبیرة بعد النبوة سهوا وکذا علی سبیل الخطاء فی الاجتهاد
فجوزه الاکثرون وفی شرح الموقف والمقاصد المختار خلافه وحکی القاضی عیاض الاجماع
علی العصمة عن الکبائر بلا قید عمدا او سهوا واما الصغائر بعد النبوة فتجوز عمدا عند الجمهور ومنهم
امام الحرمین خلافا للجبائی واتباعه من المعتزلة وقد تبع الشارح هنا صاحب الموقف وفیه قصور لان
منع الصغیرة عمدا مختار مذاهب الاشاعرة کما فی شرح المواقف وهو مختار الشارح رح فی التهذیب
وشرح المقاصد والجبائیة قالوا لا یصدر الصغیرة الا علی سبیل سهو او خطاء فی الاجتهاد وقال
جمع من المعتزلة کالجاحظ والنظام یجوز صدور الصغیرة عمدا بشرط ان ینبهوا علیها فینتهوا عنها
او تجوز الصغائر سهوا بالاتفاق هذا المذهب

اکثر الاشاعرة واکثر المعتزلة کذا فی شرح المواقف وبعض المشائخ علی المنع فدعوی الاتفاق محل
نظر وقال القاضی عیاض ذهب طائفة من محققی الفقهاء والمتکلمین الی العصمة عن الصغائر
کالعصمة عن الکبائر للاختلاف فی الصغائر واشکال تمایزها عن الکبائر ولان العلوم من السلف
الاقتداء بکل ما صدر عن النبی صلی الله علیه وسلم والاحتجاج به لنفی الامایدل علی الخسة بالکسر
لا یجوز الصغیرة التی تخرج صاحبها عن الشرافة الی الخساسة والرذالة لا عمدا ولا سهوا لانها توجب
نفرة الناس عنه کسرقة لقمة قیل السرقة من الکبائر اجیب بان الکبیرة هی السرقة الموجبة للقطع
ونصابها عشرة دراهم عند الامام الاعظم وثلاثة دراهم عند مالک رحمه الله والتطفیف هو عدم الکمال
والوزن فی الاخذ والعطاء بحبة بوزن حبة لکن المحققین ممن ذهب الی تجویز الصغائر عمدا
وسهوا اشترطوا ان ینبهوا علیه ای یخبرهم الحق سبحانه بان هذا لا یلیق فینتهوا عنه من الانتهاء
او من التنبه المراد ترکها والاستغفار عنها هذا اشارة الی ما ذکره بقوله وکذا عن تعمد الکبائر
الی ههنا کله بعد الوحی واما قبله فلا دلیل علی امتناع صدور الکبیرة عند اکثر اهل السنة
وجمع من المعتزلة کذا فی شرح المواقف وذهب المعتزلة وبعض اهل السنة الی امتناعها لانها
توجب النفرة المانعة عن اتباعهم ای اتباع النبی فیفوت مصلحة البعثة وهی اقتداء
الامة به والحق عند الشارح رح فی العصمة قبل النبوة منع ما یوجب النفرة ولو کان صادرا عن
آباءهم کعهر الامهات العهر الزناء والفجور ای الزناء فی الانبیاء بقرینة ما بعده والمطابق لکلام
شرح المواقف الزناء فی الآباء وقد یفسر بفجور الامهات لکن الحمل علی التاسیس اولی من التاکید ثم
لا یخفی ان کلام الشارح هذا یحتمل ان یکون تائیدا لمذهب المعتزلة فیکون الحق عنده منع الکبائر مطلقا
والصغائر الدالة علی الخسة وهذا مختار بعض المحشین ویجوز ان یکون کلاما مستانفا وهذا الذی اختاره
الشارح رح منسوب فی المواقف الی بعض المعتزلة انقلت کیف جاز من الشارح رح وبعض اهل السنة
نفی المنفرات بناء علی انها تنافی حکمة البعثة وهذا قول بالقبح العقلی والاشاعرة لا یقولون
وانما هو مذهب المعتزلة ومنعت الشیعة صدور الصغیرة والکبیرة قبل الوحی وبعده سهوا
وعمدا لکنهم جوزوا اظهار الکفر اشارة الی حماقتهم فی الافراط والتفریط حتی لم یجوزوا
الصغیرة قبل الوحی ولو سهوا وجوزوا اظهار الکفر قبل النبوة تقیة ای خوفا من الاعداء علی وجه فضیلة

والتقية من اعظم اصولهم وبنوا عليها كلما سند عن علي رضي الله عنه واولاده الائمة العظام من الثناء
على الشيخين والاعتراف بصحة خلافتهما والسكوت عن منازعتهما وفسروا به قوله تعالى ان اكرمكم عند
الله اتقاكم ونقلوا عن جعفر الصادق انه قال التقية ديني ودين آبائي ولا يخفى على عاقل ان
اظهار خلاف الحق خوفا يمنع الوثوق باقوالهم وافعالهم بل العلوم من احوال الانبياء وكمل اتباعهم هو
اعلان الحق على رغم انف الملوك الجبابرة مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء بقي ههنا تنبيهان التنبيه الاول
المذكور في كلام الشارح هو مذهب عامة المتكلمين وخالفهم جمهور جمع من العلماء فذهبوا الى العصمة عن
الصغائر والكبائر قبل الوحي وبعده وهو مختار الى المنتهى شارح الفقه الاكبر والشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي
وقال بعض المشائخ زلات الانبياء بسبب زيادة قربهم الى الله سبحنه وفي تفسير النسفي ان ائمة سمرقند لا
يطلقون اسم الزلة على افعال الانبياء لانها نوع ذنب ويقولون فعل الفاضل وترك الافضل فعوتبوا عليه
لان ترك الافضل منهم كترك الواجب من الغير وقال الائمة الشيخ ابو منصور الماتريدي الانبياء احق
بالعصمة من الملائكة لان الامم مامورون بالاتباع للانبياء لا الملائكة واختار القاضي عياض عصمتهم
بعد الوحي عن كل صغيرة وكبيرة ونسبه الى طائفة من المحققين وقال قد اختلف في عصمتهم قبل النبوة
والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب انتهى كلام القاضي وزبدة مستدلاتهم ان النبي اذا نهى عما فعل
صار مطعنا للناس وكان فعله عذرا للعوام اقلت فهذه العصمة مذهب الشيعة قلت اولا لا باس في الاتفاق
الاتفاقي اذ مقصود المشائخ اتباع الحق لا وفاق الشيعة وثانيا ان بين الفريقين بعد المشرقين لان الشيعة
على تجويز الكفر تقية اقلت ذكر بعض الفقهاء ان من ذهب الى عصمة الانبياء عن المعاصي فهو كافر لانه
رد النصوص كقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى واستدل بعضهم على كفر الشيعة بها اجيب بان الحق سبحنه
وتعالى سمى ترك الافضل منهم معصية لعلو شانهم وعظم رتبتهم ولا يجوز هذه التسمية من غيره لان الملك
اذا عاتب وزيره بخطاب خشن لم يجز للسوقي ان يخاطبه بذلك الاسم والله سبحنه اعلم التنبيه الثاني استدل
الامام الرازي واتباعه على عصمة الانبياء عن الكبيرة مطلقا وبصغيرة عمدا بوجوه احدها قوله تعالى لا ينال
عهدي الظلمين والمذنب ظالم لا يقال المراد

عهد الامامة لانا نقول لو سلم فعهد النبوة اولى ثانيها وجوب اتباعهم فی اقوالهم وافعالهم ثالثها يلزم ان يضاعف عذابهم كما قال الله تعالى يانساء النبی من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين رابعها الفاسق مردود الشهادة فيلزم تكذيبهم خامسها الامر بالمعروف والنهی عن المنكر واجب اوندب فيكون زجرهم مشروعا وهو باطل اجماعا لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله سادسها العاصی يستحق العذاب بالنصوص وكون النبی يستحقه باطل اجماعا السابع قوله ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فان خرجت الانبياء عن الفريق لزم تفضيل غيرهم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم الثامن قد ذم الله سبحانه الذين يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم وكون النبی مذموما باطل اجماعا التاسع قوله تعالى بعد ذكر الانبياء انهم كانوا يسارعون فی الخيرات والجمع المعرف باللام عام فيعم كل خير من فعل او ترك العاشر قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقال فی ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم وفی يوسف انه من عبادنا المخلصين وبعض هذه الوجوه وان خص بعض المطالب لكن مجموعها يدل عليه بل بعضها يعطی العصمة عن الصغيرة بالسهو ايضا فتامل اذا تقرر هذا ای عصمة الانبياء بعد الوحي وعندنا فی هذا التفريع نظر لان الشارح رحمه الله قد توسع فی بيان العصمة سابقا حتى جوز الصغائر عمدا ورجح صدور الكبيرة سهوا ثم تضايق فی التفريع حتى لم يجوز الا ترك الاولى وهو ليس بكبيرة ولا صغيرة فهذا التفريع انما يناسب مذهب من يدق فی عصمتهم حتى لا يجوز الصغيرة سهوا ويمكن ان يجاب بوجهين احدهما انه ضيق فی التفريع رعاية للادب كما جرت سنة العلماء بحمل ما صدر عن بعض الصحابة والسلف على احسن التاويلات وان كان صدور الصغائر والكبائر جائزا عنهم ثانيهما ان الشارح رحمه الله اختار بقوله والحق منع ما يوجب النفرة عصمتهم بعد النبوة عن كل صغيرة وكبيرة بناء على انهما من بعد الوحي من المنفرات كما هو مذهب بعض المشائخ فما نقل عن الانبياء عليهم مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود فقد صرح غير واحد من الائمة بان نسبة الرواة الى الكذب او الخطأ اولى من نسبة الانبياء الى المعاصی فمنه ما روی ان النبی صلى الله عليه وسلم قصد كان يحضر مع المشركين اذا استلموا الاصنام قال الامام احمد موضوع ومنه ما روی ان النبی صلى الله عليه وسلم نظر الى زينب

فاستحسنها فعرف ذلک زوجها زید فطلقها فتزوجها النبی صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم ومنہ ما روی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم قرء سورۃ النجم فلما بلغ ذکرہ اللات والعزے ومناۃ وہی اصنام الکفار اجری الکفار مدحها علے لسانہ ففرحت قریش ومنہ ما روی انہ شک فی عصمۃ عائشۃ رضی اللہ عنہا بعد ما نزل القرآن بہا فلم یستیقن الی ان رای صفوان محجوبا یوم صعد شجرۃ فنزعت الریح ازارہ ومنہ ما روی ان یوسف علیہ السلام ہم بالفاحشۃ حتی جلس بین رجلی زلیخا والحق انہ رای البرہان فلم یہم ہکذا استفادہ صاحب الفتوحات المکیۃ من یوسف علیہ السلام فی الرؤیا ومنہ ما روی ان داؤد علیہ السلام استحسن امرأۃ وزیرہ فارسلہ للحرب مرۃ بعد اخرے لیقتل فقتل فتزوجہا ولکن فی ہذا المقام بحث وہو ان الحکم بالرد لیس علے اطلاقہ بل اذا لم یصح الاسناد اولم یقبل التاویل فان بعض احادیث ہذا الباب مروی بسند صحیح مع قبولہ التاویل الفصیح فالمسارعۃ الی الرد غیر مرضیۃ قال الشیخ جلال الدین السیوطی فقد وقع للامام الرازی والقاضی ابی بکر الباقلانی وامام الحرمین والامام ابن فورک والقاضی عیاض والامام الغزالی رحمہم اللہ وآخرین اجلاء انکار احادیث صحیحۃ حتے ما رواہ البخاری ومسلم اعتمادا علے صعوبۃ الظاہر مع قبول التاویل وتعجب منہم ائمۃ الحدیث انتہے مختصرا ومن ذلک قولہ علیہ السلام لم یکذب ابراہیم الا ثلاث کذبات وفسرت بقولہ انی سقیم وقولہ بل فعلہ کبیرہم وقولہ حین سئل عن زوجتہ ہذا اختی وہذا حدیث صحیح الاسناد واولہ المحدثون بانہا سمیت کذبات لانہا فی

مولوی محمد برخوردار صاحب ملتانی عفی عنہ

صورة الكذب فهي من معاريض الكلام وما كان بطريق التواتر فمصروف عن الظاهر كقول
ابراهيم عليه السلام مشيرا الى الكواكب هذا ربي وتاويله ان همزة الاستفهام محذوفة والمعنى اهذا ربي
بزعمكم وكقوله حين قيل له انت كسرت الاصنام بل فعله كبيرهم والتاويل ان تعظيم الكفار لصنم
الاضخم اغضبه وحمله على الكسر او انه اراد بالكبير نفسه لانه كان اعظم بدنا منها ان امكن الصرف عن الظاهر
والا اي وان لم يمكن فمحمول على ترك الاولى نحو عصى آدم ربه فغوى وقول موسى عليه السلام
رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي وقال غير واحد من الائمة سماه الله ترك الاولى منهم عصيانا لعظم
منزلتهم كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين واستغفار الانبياء من ترك الاولى هضما لنفوسهم والا
فليس من الذنب ولا عقاب عليه او كونه قبل البعثة كما قيل في اكل آدم عليه السلام الشجرة وكما قيل
في اخوة يوسف عليه السلام على تقدير انهم انبياء لكن بعض العلماء صحح انهم ليسوا بانبياء والله اعلم بالصواب
وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة كشرح المواقف والمقاصد وشفاء القاضي عياض وقد ذكرنا بعض
ولنذكر نبذة اخرى **وافضل الانبياء محمد عليه السلام** لقوله تعالى كنتم خير
امة الآية اي تمم الآية اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا شك ان خيرية
الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك اي كمالهم في الدين **تابع لكمال نبيهم**
الذي يتبعونه لا يخفى ان دليل خطابي لان كلتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلما قرره
القوم من ان الخيرية كثرة الثواب والثواب فضل من الله تعالى ولا يلزم ان يكون على حسب الطاعة
وعندنا في الاستدلال وجهان احدهما الاجماع فهو قول لم يعرف له مخالف من اهل السنة بل من
اهل القبلة كلهم ثانيهما الاحاديث المتظاهرة كقوله عليه السلام ان الله فضلني على الانبياء وفضل امتي
على الامم رواه الترمذي وقوله انا سيد الناس يوم القيامة رواه مسلم انا اكرم الاولين والآخرين على الله
ولا فخر رواه الترمذي والدارمي وقوله اذا كان يوم القيامة كنت امام النبيين وخطيبهم وصاحب
شفاعتهم غير فخر رواه الترمذي وامثالها كثيرة فان قلت صح ان يهوديا قال والذي اصطفى موسى على
البشر فلطمه انصاري فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخيروني على موسى وقال لا تفضلوا بين الانبياء
رواهما البخاري ومسلم وفي الحديث من قال انا خير من يونس فقد كذب رواه البخاري وصح انه جاء
رجل وقال يا خير البرية فقال ذاك ابراهيم قلنا اصل التفضيل بين الانبياء قطعي لقوله تعالى تلك الرسل

فضلنا بعضهم على بعض وقوله تعالى ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض واما هذه الاحاديث فاجيب
عنها بوجوه احدها انها منسوخة وفيه ان الخبر لا ينسخ ثانيها انها قبل ان يعلم انه افضل الكل وفيه انه يلزم
الكذب ويجاب بان المعنى ان الحكم بهذا ظني فهو خبر عما في الظن لا عما في الواقع ثالثها انه قال ذلك
تواضعا وفيه ما في السابق ويجاب بانه انشاء للتواضع والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب رابعها
انه نهى عن التخير الذي يؤدي الى تنقيص المفضل عليه واهانته خامسها انه اراد بالنهي استواءهم في
النبوة وعدم تفاضلهم فيها وخص حديث يونس بجواب سادس وهو ان قصته مما يوهم قلة صبره
فنهى المسلمين ان يزعم بعضهم انه اقوى صبرا منه ويدل عليه رواية لا يقولن احدكم انا خير من يونس
والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد ولد آدم السيد الرئيس من ساد هم سيادة بالكسر سيدة
وهو فيعل عند الكوفيين وفيعل عند البصريين واستدل الاولون بوجهين احدهما ان السيد يجمع على سادة
وفيعل لا يجمع على فعلة بخلاف فيعل كسري وسراة وان لم يكن لهما ثالث ثانيهما السيد يكسر على
على سيائد بالهمزة والقاعدة ان حرف العلة ان كان متحرك الاصل لم يقلب بعد الف الجمع همزة
نحو مفاوز جمع مفازة والا قلب نحو صحائف جمع صحيفة واحتج البصريون بان قلب الواو واد غامها
في الياء لا يكون الا اذا كان الثاني متحركا والولد بالضم فسكون جمع ولد بفتحتين والولد بفتحتين
واحد وجمع يطلق على الابن والبنت ولا فخر اي لا اقول هذا فخرا ولكن تبليغا للحق والحديث
رواه الترمذي عن ابي سعيد ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاد
آدم واجيب بوجوه احدها ان هذا الخلاف ما يفهمه اهل اللسان فانهم يستعملون ولد آدم بمعنى
نوع الانسان ثانيها ان في ولد آدم من يفضل عليه كابراهيم وموسى

ولكن التفضيل محل نظر اذ قيل آدم افضل الكل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم ثم انتها ان للحديث تتمة موضحة للمطلوب وهو قوله وما من نبي آدم فمن سواه الا تحت لوائي و الملائكة جمع ملاك بسكون اللام وفتح الهمزة والتاء للتانيث الجمع وملاك كمقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة لان الله تعالى يرسلهم الى الانبياء والى المصنوعات لتدبيرها بامره سبحانه وهذا اختيار الكسائي والجمهور وقال ابن كيسان ملاك مصدر ميمي بمعنى مفعول من لاك اذا ارسل وانكر صاحب القاموس هذه اللغة واختلف العقلاء في حقيقة الملائكة فاهل السنة على انهم اجسام لطيفة نورانية وقال الحكماء جواهر مجردة ودليلنا النصوص الناطقة بنزولهم من السماء وصعودهم اليها ومشاهدة الانبياء اياهم وزعمت النصارى انهم ارواح الصالحين المفارقة من الابدان ومن مهمات المسائل التفرقة بين الملك والجن والشياطين فالصحيح ان الملك نوع شريف مجبول على الخير والطاعة والجن نوع مغاير للملائكة في الهيئة من شأنه الخير والشر والشر اغلب والشيطان كل خبيث متمرد من الجن وايضا الجن ذكور واناث متناسلون مكلفون مخاطبون بالوعد والوعيد مثل بني آدم بخلاف الملك فهذا هو الفرق من حيث العوارض واما من حيث المادة فعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم رواه مسلم والمراد بالنور مادة نورانية الطف واشرف من النار و

اختار جمع ومنهم القاضي البيضاوي ان قسما من الملك خلقوا من نار واجاب عن حديث عائشة بان المراد بالنور هي النار المصفات اللطيفة وشنع عليه جلال الدين السيوطي في هذا التاويل تشنيعا كثيرا وقال هو ثمرة التوغل في الفلسفة وقلة معرفة الحديث عباد الله تعالى العاملون بامره يريد انهم معصومون وقد اختلف في عصمتهم فالمختار انهم معصومون عن كل معصية وقال بعض العلماء العصمة خاصة بالمرسلين والمقربين منهم وقال ابو المعين النسفي في عقيدته الملائكة فكل من وجد منه الكفر فهو من اهل النار كابليس وكل من وجد منه المعصية لا الكفر فعليه العقاب ودليله قصة هاروت وماروت انتهى وقال القاضي الصواب عصمة جميعهم على ما دل عليه قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه

بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول اي لا يسبق

قولهم قوله فلا يتكلمون الا اذا امرهم بالتكلم وهم بامره يعملون وفي تقديم الجار انهم لا يعملون الا بما امرهم الله سبحانه والآية نزلت في خزاعة حيث قالوا الملائكة بنات الله كما ذكره المفسرون فلا يرد انه يجوز ان يكون الآية في عيسى وعزير عليهما السلام ردا على اليهود والنصارى حيث زعموا الولدية فيهما ولو ابتدء الشارح الآية من قوله بل عباد مكرمون كان في غاية الحسن ان قلت ما بعد الآية يدل على خلاف العصمة وهو قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم اجيب بانه على سبيل الفرض كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين ان قيل قال ابن عباس وقتادة في تفسير الآية ان ابليس دعا الى طاعة نفسه فتحقق الوعيد فيه قلت لو صح الرواية فهي معارضة باقوال غيرهما من الائمة وقال الله تعالى وله من في السموت والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون الاستحسار الاعياء والتعب من العمل الكثير وبالفارسية مانده وسست شدن وقال الائمة العبادة لهم كالتنفس لبني آدم وللخصم ان يقول ان الآية خاصة بالمقربين كما يدل عليه قوله ومن عنده ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل اما التذكير في الضمائر واسناد الافعال كما في الاسماء الالهية وذلك لشرافة التذكير ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى فمحال باطل وافراط اي تجاوز عن الحق في جانب الكمال في شانهم لانه رفعهم عن العبودية الى الولدية كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد الفاء للتعقيب اي بعد الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ هو تبدل الصورة الى

اى قبح منها كمسخ البشر قردة وخنازير فى الامم الماضية تفريط هو التجاوز عن الحق فى جانب النقصان وتقصير عطف تفسير فى حالهم فان قبل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس والاصل فى الاستثناء هو المتصل والمنقطع مجاز قلنا لا اى ليس من الملائكة بل كان من الجن ففسق اى خرج عن امر ربه اى سجود آدم عليه السلام وهذا اقتباس واشارة الى ان كونه جنيا ثابت بالنص لكن لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا بين ملائكة لا يحصى عددهم مغمورا اى مستورا او مستغرقا فيما بينهم صح استثناءه منهم تغليبا والحاصل انه كان مامورا مع الملائكة لكن عبر عن المجموع بالملائكة لان التغليب باب شايع فى العرب كالقمرين والعمرين واجيب ايضا بان الاستثناء منقطع والمجاز مع القرينة نصف كلام العرب واعلم ان العلماء اختلفوا فى ان ابليس ملك وجنى فالمشهور والصحيح هو الثانى وتم عليه دلائل فالدليل الاول قوله تعالى كان من الجن ففسق واجيب بوجوه احدها كان فى علم الله مسخه جنيا كقوله ابى واستكبر وكان من الكافرين ثانيها كان بمعنى صار ثالثها ان الجن بالمعنى اللغوى المستور عن اعين الناس وسمى الملائكة جنة فى قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ردا على من قال الملك بنات الله سبحنه رابعها ان صنفا من الملك يسمون الجن وروى عن ابن عباس قال كان من سكان الارض وهم يسمون بالجن وعنه قال كان خازنا على الجنة وخزانها تسمى بالجن وفى صحة الروايتين نظر والدليل الثانى انه لا نسل للملائكة ولابليس نسل لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء واجيب بوجوه احدها عن ابن عباس ان ضربا من الملائكة يتوالدون ايضا لهم الجن وقال السيوطى لم اقف عليه وهذا انكار منه ثانيها ان ذريته بمعنى اتباعه ثالثها انه مسخ عن صورة الملك فصار له نسل بعد المسخ والدليل الثالث النصوص الناطقة بان الملائكة من النور وابليس من النار واجيب بوجوه احدها ان بعض الملائكة من النار

ولاشك ان النار نور ثانیها ان النار التی خلق منها ابلیس بمعنی النور کما فی قول موسی انی آنست نارا ای نورا و ذهب جماعة الی انه من الملائکة مستدلین بوجوه احدها انه مروی عن علی و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس و غیرهم رضی الله عنهم و فی صحة الروایة عنهم بحث ثانیها انه عذب علی ترک السجود مع ان الامر للملائکة اجیب بانه کان مامورا معهم لکن لم یذکر تغلیبا او اکتفاء بذکر الاکابر عن ذکر الاصاغر کما ان النساء مکلفات مع ان ظواهر الخطابات للرجال ثالثها الاستثناء و قد اجاب عنه الشارح رابعها حدیث عمر بن الخطاب رضی الله عنه قال بکی جبریل فساله النبی صلی الله علیه وسلم قال ما ادری لعلی ابتلی بما ابتلی به ابلیس و کان من الملائکة رواه الطبرانی قلت قال السیوطی سنده ضعیف ان قلت ما تحقیق هذا الکلام قلت الصحیح انه من الجن کما اختاره جلال الدین السیوطی مع حذاقته بالاحادیث و قوله تعالیٰ کان من الجن نص فیه و ما قیل فی تاویله تکلیف بارد و ما حکی عن الصحابة من کونه ملکا فانکره القاضی عیاض و الله سبحانه اعلم و اما هاروت و ماروت فتمسک المخالف بقصتهما من وجهین احدهما ما روی ان الملائکة افتخرت بطاعاتهم علی بنی آدم عند الله سبحانه فقال الحق سبحانه انی رکبت فیهم الشهوات فقالوا لو رکبتها فینا ما عصیناک فقال اختاروا منکم فاختاروا الملکین هاروت و ماروت فرکب فیهما الشهوة فهبطا الی الارض حاکمین ببابل بلدة بالعراق فعشقا امرأة یقال لها زهرة فحملتهما علی الزنا و شرب الخمر فخیرهما الله سبحانه بین عذاب الدنیا و الآخرة فاختارا عذاب الدنیا لانه اسهل فهما منکوسان یعذبان الی ما شاء الله سبحانه و قد روی هذه القصة باسانید کثیرة عن الصحابة ثانیهما قوله تعالیٰ و اتبعوا ما تتلوا الشیاطین علی ملک سلیمان و ما کفر

سلیمٰن ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت وما یعلمٰن من احد
حتی یقولا انما نحن فتنۃ فلا تکفر ذم اللہ سبحانہ الیہود بانہم اتبعوا علم السحر المنقول من تعلیم الشیاطین
وہاروت وماروت وقد نزہ اللہ سبحانہ سلیمان عن تعلیم السحر بقولہ وما کفر سلیمان فعلم ان تعلیمہ کفر
فلا یصح انہما ملکان بفتح اللام اشارۃ الی رفع جوابین ذکرہما بعض الافاضل فاحدہما انہما
ملکان بکسر اللام وقد قرئ وما انزل علی الملِکین بکسرہا ومن الحسن البصری رحمہ اللہ انہما رجلان من اہل
بابل ووجہ الدفع ان ہذہ القراۃ شاذۃ والمتواتر فتح اللام والجواب بانہ مجاز صلاحہما تکلف وثانیہما
انہما شیطانان ببابل وتفسیر الآیۃ ان ما انزل نفی والملکین جبریل ومیکائیل ای لم تنزل علیہما
السحر کما زعم الیہود وہاروت وماروت عطف بیان للشیاطین وہذا الوجہ مروی عن ابن عباس
بالاسناد ووجہ الدفع انہ خلاف المشہور لم یصدر عنہما کفر ولا کبیرۃ اما الآثار المرویۃ فی قصۃ
زہرۃ فقال الامام الرازی والقاضی عیاض والقاضی البیضاوی موضوعۃ او منقولۃ عن منکرات
الیہود وتعذیبہما انما ہو علی وجہ المعاتبۃ علی شیء من الزلۃ والسہو لا علی کفر او کبیرۃ کما
یعاتب الانبیاء علی الزلۃ والسہو ہکذا قررہ الشارح فی مصنفاتہ وہو فی غایۃ البعد لان عتاب
الانبیاء لم یکن تعذیبا ولا سیما ہذا التعذیب الشدید والعجب من الشارح حیث انکر صدور الکبیرۃ
واعترف بالعذاب مع انہما مرویان معا بروایۃ واحدۃ فان صحت الروایۃ فہما ثابتان معا ولن بطل
صدور الکبیرۃ بطل التعذیب ایضا وکانا یعظان الناس الوعظ پند دادن ویعلمان السحر ویقولان
انما نحن فتنۃ ای امتحان من اللہ فلا تکفر وذلک لان الحق سبحانہ انزلہما امتحانا للعباد وزجرا لہم
عن السحر ومن ترک الایمان علماء السحر بعد النہی والزجر فہذا العمل طاعۃ منہما علی وفق امر اللہ سبحانہ
لا معصیۃ ولا کفر فی تعلیم السحر اما قولہ تعالی وما کفر سلیمٰن فرد علی الیہود حیث زعموا ان سلیمان
کان ساحرا وادعی النبوۃ کذبا وقیل ما کفر ای لم یعتقدہ ولم یعمل بہ ولکن الشیاطین کفروا باعتقادہ والعمل
بہ حال کونہم یعلمون الناس السحر بل فی اعتقادہ ای اعتقاد کلمات الکفر وقل ما یخلو السحر عنہا لا ما
الاعتقاد بکون السحر مؤثرا فلا باس بہ بل ہو من معتقدات اہل السنۃ خلافا لبعض المعتزلۃ والعلابیہ

قال المحققون ومنهم الامام ابو منصور الماتريدي ليس عمل السحر على اطلاقه كفرا بل اذا كان فيه تكذيب ما وجب الايمان به والا فكبيرة وقال بعض العلماء كفر مطلقا وهو ظاهر كلام الشارح وَلِلّٰهِ تَعَالٰى كُتُبٌ

انزلها على انبياء عليهم السلام ذكر ابو معين النسفي في عقايده نزل على شيث بن آدم خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون وعلى ابراهيم عشرا وعلى موسى قبل غرق فرعون عشرا ثم انزل عليه التوراة وعلى عيسى الانجيل وعلى داود الزبور وعلى نبينا صلى الله عليه وسلم القرآن وذكر بعضهم على آدم عشر بل عشر موسى وقال وهب بن منبه على ابراهيم عشرين ولم يذكر عشر موسى وعدد الكتب على الروايات مائة واربع لكن الافضل ان لا يحصر العدد كما في الانبياء لان هذه الروايات ليس لها سند قوي وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ يستعمل الوعد في الثواب والوعيد في العقاب ولبعض المحشين ههنا بحثان احدهما ان الكتب مشتملة على التوحيد والثناء على الله تعالى والقصص ايضا ويمكن جعل القصص داخلا في الوعد ويبقى التوحيد والثناء خارجين ثانيهما ان احتمال القرآن على هذه الامور ظاهر واما اشتمال سائر الكتب ففيه بحث لان الزبور ليس فيه حكم بل المواعظ والقصص وكلاهما سخيف اما الاول فلانه لم يقصد الحصر واما الثاني فلان اشتمال بعض الكتب على الامور الاربعة كاف في صحة ارجاع الضمير نحو بنو فلان قتلوا على ان عدم الاشتمال على ما عدا الاربعة

غير معلوم وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ اي والدال على الكلام النفسي وهو اي النفس واحد وانما التعدد التفاوت في النظم المقروء والمسموع رفع الاشكال يرد على كون الكتب كلام الله تعالى وتقرير الاشكال ان الكلام صفة واحدة شخصية عندكم وايضا ان تعددت فاستنادها الى الذات ان كان بالاختيار لزم استناد القديم الى المختار وان كان بالايجاب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على سواء فثبت وحدة الكلام ثم ان تعدد الكتب نزولها على لغات مختلفة وتفاوتها في الفضيلة ينافي الوحدة وحاصل الدفع انه لا تعدد ولا تفاوت في النفسي القائم بذاته تعالى بل في النظم الدال عليه ويجوز ان تفسير كلام الشارح بوجه آخر وهو ان يراد بكلام الله تعالى الكلام اللفظي والقصد به دفع ما يزعم من ان الكتب كلها نزلت من عند الله تعالى فلا يجوز تفضيل بعضها على بعض وتحرير الجواب انه واحد اي جميع الكتب متحدة في كونها كلام الله سبحانه لا تفاوت في الفضيلة من حيث الكلامية وانما تفاوتت الكمالات الموضوعة في المتلو ان قلت الوجه الاول لا يلايم قوله كما ان القرآن كلام واحد الثاني قوله و

٤٦٤

اللهم ارزقنا ايماناً كاملاً علماً نافعاً ... رزقاً واسعاً يقيناً صادقاً

وانما التعدد للزوم ستدراکہ اجیب عن الاول بان معناہ ان القرآن دال علی کلام واحد ومعناہ
انہ فی درجۃ واحدۃ من حیث الکلامیۃ والتشبیہ انما ہو فی التساوی من وجہ والتفاوت من وجہ
فافہم وعن الثانی بان المراد بالتعدد التفاوت وانما ذکر التعدد استطرادا وبہذا الاعتبار ای
باعتبار النظم کان الافضل ہو القرآن وذلک لوجوہ احدہا ان قرائتہ اکثر ثوابا من قراءتہا بل التعبد بقرائتہا
منسوخ الثانی ان نظم القرآن معجز بخلافہا الثالث ان القرآن محفوظ عن التغیر بزیادۃ او نقص بخلافہا
ثم التوراۃ کتاب موسی علیہ السلام ثم الانجیل کتاب عیسی علیہ السلام اسمان عجمیان علی اختیارہ الزمخشری
او البیضاوی وقال قوم من البصریین والکوفیین عربیان لان اللام لا یدخل الاعلام العجمیۃ فالتوراۃ
تفعلۃ بفتح العین عند بعض الکوفیین وبکسرہا عند الفراء مشتقۃ من وری اذا اوقد النار لانہا اخبار
من الضلال او من وری اذا تکلم بکلام مستور لان التوراۃ اکثرہا اشارات والانجیل من النجل وہو الماء
الخارج من الارض لانہ مستخرج من اللوح المحفوظ ولانہ نافع کالماء وقیل ہو الاصل لانہ اصل الدین ثم الزبور
کتاب داؤد علیہ السلام فعول بمعنی مفعول ای مکتوب من زبر اذا کتب ثم کون القرآن افضل مجمع علیہ
اما الترتیب فی الباقی فمحتاج الی الدلیل وفی بعض النسخ ثم التوراۃ والانجیل والزبور کما ان للقرآن
کلام واحد ای فی درجۃ واحدۃ من الفضیلۃ لا یتصور فیہ تفضیل من حیث انہ کلام اللہ
سبحانہ لان ہذا الشرف یعم الآیات والسور کلہا ثم باعتبار القراءۃ والکتابۃ یجوز ان یکون
بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث فعن الحسن البصری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
افضل القرآن سورۃ البقرۃ رواہ الحارث ابن اسامۃ وعن ابی بن کعب عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال اعظم آیۃ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی رواہ مسلم وعن انس رضی اللہ عنہ قال قال النبی
صلی اللہ علیہ وسلم ان لکل شیء قلبا وقلب القرآن یٰس رواہ الدارمی وعن ابن عباس رض

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زلزلت تعدل نصف القرآن وقل هو الله احد تعدل ثلث القرآن وقل يايها الكفرون ربع القرآن رواه الترمذی اما الافضلية من حيث الكتابة فلم اجد فيها حديثا الا ان المشائخ من العرفا ويذكرون لكتابة بعض السور والآيات عن تجاربهم منافع عظيمة من شفاء المرضى وتسخير القلوب ودفع الافات والكروب ولك ان تستدل بحديث ابان عن انس رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فجوده غفر الله له رواه ابو نعيم ولكن ابان ضعيف وكذا الاستدلال بالحديث على الافضلية غير صريح الا انه قد يشير تخصيصه بالذكر الى اختصاصه بهذه الفضيلة وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع من حيث كثرة الثواب والنجاة من المكروهات او ذكر الله فيه اكثر عطف على قوله هو انفع او على قوله ذاته افضل واعلم ان الذی ذكره الشارح رح فی استواء السور من حيث الكلامية وتفاضلها من وجوه آخر هو مذهب المحققين بعد اختلاف كثير فيه والمذاهب فيه ثلثة الاول مذهب الامام مالك وابی الحسن الاشعری والقاضی الباقلانی انه لا يجوز تفضيل بعض القرآن على بعض لانه يؤدی الى تنقيص المفضول الثانی مذهب اسحق بن راهويه وجماعة وهو التفضيل واختاره الامام الغزالی رحمه الله وقال ان كان معه نور البصيرة لا يرشدك الى الفرق بين سورة الاخلاص وسورة تبت فقلد صاحب الرسالة قوله فاتحة الكتاب افضل سور القرآن الثالث مذهب المحققين الجامع بين ادلة الفريقين وهو انه لا تفاضل فی الشرف الذاتی لتساويه من حيث كونه كلام الله سبحانه وانما التفاضل بوجوه آخر احدها الثواب فی القراءة وان كان لا يظهر علينا علته كما لا يظهر علة اختصاص بعض الايام بمزيد الثواب كيوم جمعة وعرفة ثانيها الاشتمال على المعانی الشريفة كصفات الحق سبحانه و

وتوحيده والبعث ونحوها من امهات العقايد ولعله راجع الى الاول ثالثها الاشتمال على الاحكام الدينية فان الآيات المشتملة على الامر والنهي خير في ذلك من آيات القصص رابعها المنافع العاجلة كما في آية الكرسي من دفع كل بلاء وفاتحة الكتاب من جلب كل خير خامسها البلاغة وقد صرح علماء البيان كالشارح في المطول بكون بعض الآية ابلغ من بعض مع ان كلها في الدرجة العليا من البلاغة هذا ما التقطناه من كلام الائمة واكتفى الشارح ببعض الوجوه لانها اشهر ثم الظاهر عندي ان اصحاب المذهب الاول انما ينكرون التفضيل من حيث الشرف الذاتي او على وجه يؤدي الى تنقيص المفضول عليه فاندفع عنهم تشنيع بعض العلماء بان انكار التفضيل مع كثرة احاديث عجيب وايضا من الظاهر ان اصحاب المذهب الثاني لا ينكرون التساوي من حيث الكلامية فمختار الكل هو المذهب الثالث وليس النزاع الا لفظيا ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها مفعول ما لم يسم فاعله او بدل من الضمير وكتابتها من اله لال على نسخهما انهما غير ماثورين عن السلف مع جهدهم في انواع الطاعات ثم علم مبنى النسخ على انكر بعض العلماء انه لا يجوز تلاوتها ولا كتابتها كما لا يجوز العمل باحكامها المنسوخة و يدل عليه حديث جابر ان عمر رضي الله عنه اتى بنسخة من التوراة فجعل يقرؤا و وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير فقال لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل ولو كان حيا وادركني لاتبعني رواه الدارمي وختصرنا مان حرمة التلاوة والكتابة انه عظيمة لا تناسب الكتب الالهية فمعنى نسخهما نسخ كونهما طاعة مسنونة كتلاوة القرآن وكتابته اما الحديث فلعله خاص بمورده وذلك ان اليهود يومئذ بالمدينة وحرصهم على ضلال المسلمين وتنفيرهم الناس عن الاسلام فكان اشتغال الصحابة يومئذ بالتوراة مظنة فتنة كما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث لئلا يختلط بالقرآن وامر السلف تجريد القرآن حتى عن الاعجام ثم جوزه الامن من الاختلاط والله سبحانه اعلم وبعض

احکامہا کالسبت وہو الاشتغال بالعبادۃ یوم السبت وقرض الثوب من البول وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰہِ عَلَیْہِ السَّلَامُ فِی الْیَقْظَۃِ بالفتح فی الفارسیۃ بیداری ضد النوم بِشَخْصِہٖ ای بجسدہ لا بالروح فقط اِلَی السَّمَاءِ ثُمَّ اِلٰی مَا شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی مِنَ الْعُلٰی جمع العلیا تانیث الاعلی ای الجنۃ والکرسی والعرش حَقٌّ ای ثابت بالخبر المشہور وہو الذی یرویہ جماعۃ لا یبلغون حد التواتر حتی ان منکرہ یکون مبتدعا والجمہور علی ان منکر الحدیث المتواتر کافر ومنکر المشہور فاسق ومنکر خبر الاحاد آثم ہذا ہو الصحیح ومن العجائب ما فی الظہیریۃ من ان منکر المشہور کافر الا عند عیسی بن ابان احد عظماء الحنفیۃ وذکر بعضہم ان المبتدع ہو من انکر تفاصیل المعراج فان الاخبار فیہا آحاد واما من انکر اصل المعراج فیکفر لان القدر المشترک متواتر وہذا لا یبعد عن الثواب وانکارہ وادعاء استحالتہ بتشدید الدال انما یبتنی علی اصول الفلاسفۃ ای قواعدہم کقولہم

خرق الافلاک محال وان الحرکة السریعة من الارض الی العرش ثم الی الارض فی الزمن القصیر خارج عن طوق البشر وان کرة النار محرقة لا یمکن النفوذ منها وکلا ای وان لم یبن الکلام علی اصولہم فالخرق والالتیام علی السموات جائز لان دلیل امتناع الخرق غیر تام والنصوص شاہدة بوقوعہ نحو اذا السماء انشقت واذا السماء انفطرت وذکر الالتیام استطرادی والاجسام کلہا علویة او سفلیة متماثلة ای متفقة الحقیقة لانہا مرکبة من الجواہر الفردة وہی متماثلة فلیس اختلاف الاجسام الا بالعوارض کذا قررہ المشائخ رح یصح علی کل مایصح علی الآخر فیجوز خرق السماء کخرق العناصر من الہواء والماء ویجوز الحرکة بہذہ السرعة من البشر کجوازہا من فلک الافلاک المتحرک فی طرفة العین بل اکثر ویجوز تبرد النار کالماء والہواء واللہ تعالی قادر علی الممکنات کلہا فہو قادر علی الخرق ونحوہ (قولہ فی الیقظة اشارة الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام وہو قول جمع من اہل السنة علی ما روی عن معاویة رضی اللہ تعالی عنہ قال القسطلانی معاویة بن ابی سفیان ولد حرب کاتب الوحی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذو المناقب الجمة المتوفی فی رجب سنة ستین انتہی انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحة ای صادقة وہذا الاثر رواہ ابن جریر وروی عن عائشة رضی اللہ عنہا ہی ام المؤمنین الصدیقة بنت ابی بکر الصدیق رض صاحبة المناقب الرفیعة الحافظة لعلم الحدیث والفقہ حتی قیل روی عنہا ثلث الشریعة وکانت الصحابة اذا اشکل علیہم مسئلة رجعوا الیہا وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحبہا حبا شدیدا تزوجہا وہی ذات تسع سنین ومات عنہا وہی ذات ثمانی عشرة وماتت بعد الخمسین اما سنة خمس او ست او سبع او ثمان انہا قالت ما فقد بلفظ المجہول ای ما غاب یقال فقدتہ ای لم اجدہ جسد محمد صلی اللہ علیہ وسلم لیلة المعراج رواہ ابن جریر وفی سندہ مقال وقد قال اللہ تعالی وما جعلنا الرؤیا التی اریناک وصف الرؤیا بالموصول اشارة الی انہا رؤیا وحی وتعظیما لہا الا فتنة للناس ای امتحانا لہم ہل یصدقون بہا ام ینکرونہا واجیب بان المراد بالرؤیا فی الآیة وقول معاویة رض الرؤیا بالعین وہذہ لغة وان کان المشہور استعمال الرؤیا فی المنام وہذا التاویل منقول عن ابن عباس رض قال فی تفسیر الآیة ہی رؤیا عین اریہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلة اسری بہ الی بیت المقدس رواہ البخاری واجیب عن الآیة بوجوہ اُخر احدہا انہ رای فی منامہ انہ دخل مکة فتاخر وقوع تعبیرہ سنتان

وتستحله الناس لكان امتحانا لهم ثانيها انه رأى فی وقعة بدر اما فی اليقظة واما فی النوم ان الكفار قليل
ليشجع الصحابة على الحرب كما فی قوله تعالى اذ يريكهم الله فی منامك قليلا ويقللكم فی اعينهم ليقضی
الله امرا كان مفعولا ومن قال انه فی اليقظة فسر المنام بالعين لانه موضع النوم فی العرف
ثالثها انه رأى امراء بنی امية على منبره ينزون كالقردة والفتنة ما ظهر فی دولتهم من الظلم واجيب
عن اثر معاوية رضی الله عنه انه لم يحضر زمن المعراج لان اسلامه وقع يوم صلح الحديبية او يوم فتح
مكة وكلاهما بعد المعراج بدهر فحديث الحاضرين ارجح كعمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود رضی الله
عنهما والمعنی ای معنى قول عائشة رضی الله عنها ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه و
كان المعراج للجسد والروح جميعا واعترض على هذا التاويل بوجوه احدها ان فقد الجسد هو عدم
وجدانه فی مظنة الوجدان بخلو مكانه واما اذا انتقل الروح عن الجسد وثبت الجسد فی موضعه لا يقع
انه فقد الجسد ثانيها انه وجد فی بعض الطرق ما فقد جسده ولكن عرج بروحه واجيب بان الباء
بمعنى مع كقولهم دخلت عليه بثياب السفر ثالثها جاء فی رواية ما فقدت جسده قال المحققون و
هذه الرواية باطلة واجاب العلماء عن قولها بوجوه آخر احدها ان سنده ضعيف ثانيها ان عائشة
لم تكن زمن المعراج زوجة ولا فی سن من يضبط ولعلها ما ولدت يومئذ على الخلاف فی تاريخ الاسراء
فحديث الحاضرين ارجح ثالثها ان المعراج وقع مرتين مرة بالجسد ومرة بالروح وقولها حكاية
عن الثانی وقوله تنبيه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ثم استدل على ان
المعراج بالشخص فی اليقظة بقوله ولا يخفى ان المعراج فی المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار ای
انكار الكثير والكفرة بالفتحات جمع كافر فانكروا امر المعراج غاية الانكار ذكر صاحب الكشاف وغيره
ان النبی صلى الله عليه وسلم ذكر المعراج لام هانی بنت ابی طالب فقالت لا تذكره لقريش قال
انی قائل فخرج الى المسجد الحرام فذكره لابی جهل فنادى ابو جهل يا معشر قريش فاجتمعوا

فمن ضاحك ومن متعجب ومن مستهزئ بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك زعما منهم ان هذا كذب وروي انه سعى قوم الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل سمعت ما قال صاحبك قال انا اصدقه على بعد من ذلك فسمي الصديق من يومئذ وذكر العلماء على اليقظة دلائل اخرا احدها ظواهر الاحاديث من قوله ركبت البراق واتيت بيت المقدس ثم عرج بنا الى السماء الى غير ذلك من الالفاظ اذ تاويلها بالمنام صرف عن الظاهر وفي رواية عمر بن خطاب ثم رجعت الى خديجة وما تحولت عن جانبها وقالت ام هاني صلى العشاء ونام بيننا فلما صلى الصبح قال يا ام هاني لقد صليت معكم العشاء ثم جئت بيت المقدس فصليت فيه ثم صليت الغداة معكم الآن ثانيها حديث ابي بكر رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم طلبتك يا رسول الله البارحة في مكانك فلم اجدك فاجاب ان جبرئيل حملني الى المسجد الاقصى ثالثها حديث ابي هريرة وجابر ان قريشا سألتني عن مسراي عن اشياء لم اثبتها فرفع الله بيت المقدس انظر اليه وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا بيت المقدس ثم كان الى السماء في المنام والمقدس بفتح الميم وكسر الدال على الفصيح مصدر ميمي والمشهور ضم الميم وتشديد الدال مع فتحها اي بيت الله سبحانه وهو قبلة اكثر الانبياء بارض الشام على اربعين مرحلة من مكة على ما نطق به الكتاب اشارة الى استدلال الزاعم وهو ان الحق سبحانه مدح نفسه وعبده على اسرائه بجسده الى بيت المقدس فلو كان عرج بجسده الى السماء كان احق بالذكر لانه ادل على عظم قدرته وشرف عبده ولم يتعرض الشارح لدفع هذا الدليل لضعفه اذ لا يجب على الله سبحانه شيء وايضا الحديث شعبة من القرآن لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قال الله تعالى سبحن الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله وقعت هذه الآية في بعض النسخ والاسراء

متعد منه وقیل نکر لیلا للدلالة علی قلة الوقت والمسجد الحرام الکعبة من الحرمة بمعنی العظمة او
ضد الحلال للنهی عن الصید وقطع النبات فیه والمسجد الاقصی بیت المقدس لانه کان ابعد المساجد
عن الحجاز والبرکة حوله بکثرة الانبیاء احیاءهم وامواتهم او بالانهار والاشجار بقی ههنا بحثان
البحث الاول القائلون بان المعراج منام استدلوا بما وقع فی بعض الاحادیث وفی اول القصة
کنت نائما وفی آخرها فاستیقظت وانا بالمسجد الحرام واجیب عن الاول بانه کان نائما
فایقظه جبریل وذهب به وعن الثانی اولا بان المعنی رجعت الی الاحوال البشریة التی
کنت علیها بعد الغیبوبة عنها بمشاهدة الاسرار الالٰهیة وثانیا بان معنی استیقظت اصبحت
وثالثا بانه استیقاظ من نوم آخر بعد الرجوع ورابعا بان هذا اللفظ انما وقع من روایة شریک
عن انس رض وهی منکرة فان شریکا روی فی هذا الحدیث ان المعراج قبل ان یبعث وهذا
خلاف الاجماع البحث الثانی ذهب بعض العلماء الی ان الاسراء فی النوم بالجسد جمعا بین الاحادیث
فان الانبیاء تنام اعینهم ولا تنام قلوبهم وکان الحکمة فی تغمیض عینه ان لا یشغله شیء من المحسوسات
عن الله سبحانه ویدفعه ما روی من انه صلی بالانبیاء فی بیت المقدس وتکلم معهم فی السماء ویمکن
ان یجاب بانه کان له فی المعراج حالات مختلفة من النوم والتیقظ وقوله ثم الی ما شاء
الله تعالی اشارة الی اختلاف اقوال السلف بعد اتفاقهم علی العروج الی السماء السابعة
فقیل الی الجنة وقد نطقت الاحادیث بان النبی صلی الله علیه وسلم رکب البراق وهو دابة
فوق الحمار ودون البغل یضع قدمه منتهی بصره فاتی بیت المقدس وصلی فیه رکعتین ثم
عرج به الی السموات فلقی علی السماء الاولی آدم والثانیة عیسی ویحیی والثالثة یوسف و
الرابعة ادریس والخامسة هارون والسادسة موسی والسابعة ابراهیم مسندا ظهره الی
البیت المعمور ثم رای سدرة المنتهی وادخل الجنة

اللهم اغفر لکاتبه ولوالدیه ولمن سعی فیه

٤٧٢

كذا في الصحيحين[1] وقيل الى العرش هو الجسم العظيم الذي شرفه الله سبحانه وجعله لنفسه كالسرير للملك مع تنزهه عن الجلوس والمكان كجعله الكعبة بيتًا وزعم الحكماء انه فلك الافلاك المتحرك[2] من المشرق الى المغرب وهو رجم بالغيب وقيل الى فوق العرش هذا مبني على ان العرش ليس نهاية لعالم الاجسام خلافًا للفلاسفة ولا دليل لهم على ذلك الا النفي ما لا يدل عليه الدليل استحسانًا وقيل الى طرف العالم اي نهاية عالم الاجسام التي ليس وراءها مكان ولا هواء بل العدم الصرف اما الامتداد الموهوم فوهم باطل واعلم ان تفصيل الاجسام العلوية مما لا يعلمه[3] الا الله سبحانه واما ما ذكره الحكماء من انحصارها في الافلاك التسعة والكواكب فانما قصدوا العدد الذي ينضبط به الحركات[4] العلوية

ولا دليل على نفي الزائد وذهب صاحب الفتوحات الى اثبات الافلاك السبعة للسيارة ثم
الفلك الاطلس ثم الكرسي ثم العرش وقال الشيخ ابو الحسن الرفاعي صعدت في الفوقانيات
الى سبعمائة الف عرش فقيل لي ارجع لا وصول لك الى العرش الذي عرج اليه محمد صلى الله عليه وسلم
انتهى والله تعالى اعلم بملكوته واما ما ذكره اصحاب السير كالمعين المورخ وغيره من عجائب ليلة
المعراج ومشاهدة اصناف الملائكة في كل سماء فاكثرها من الموضوعات فعليك بالاعتماد على
ما في كتب الحديث فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي اي يقيني ثبت بالكتاب
اي القرآن ويكفر منكره والمعراج من الارض الى السماء مشهور اي ثبت بالحديث المشهور و
فلا يكفر منكره بل يفسق ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد بعد الهمزة اي مروي
بخبر الآحاد ويأثم منكره واعترض عليه بانه ينافي ما سبق من قوله اي ثابت بالخبر المشهور واجيب
بان المشهور هو العروج من السماء الى ما فوقها والآحاد هو خصوصية الجنة او العرش ثم الصحيح انه
عليه الصلوة والسلام رأى ربه بفؤاده اي بقلبه لا بعينه اختلف السلف والخلف في ذلك على
اقوال احدها انكار الرؤية وهو قول عائشة رضه والمشهور عن ابن مسعود رضه وابي هريرة رضه وعن مسروق
قال لعائشة هل رأى محمد صلعم ربه قالت لقد قف شعري مما قلت من حدثك ان محمدا رأى ربه فقد
كذب قال فاين قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى الآيات قالت ذلك
جبرئيل كان ياتيه في صورة الرجل واتاه هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد الافق كما رواه
البخاري ومسلم ثانيها اثبات الرؤية بالقلب وهو رواية عن ابن عباس رضه قال القاضي عياض رح
جاء في الحديث لم اره بعيني ولكن رأيته بقلبي مرتين وعن ابن عباس رضه قال سئل هل رأيت ربك
قال رأيته بفؤادي رواه ابن جرير ثالثها اثبات الرؤية بالعين وهي الرواية المشهورة عن ابن
عباس رضه وعليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وفي شرح مسلم للامام محي الدين النووي هو الراجح عند اكثر العلماء

رابعها التوقف وهو رأي سعيد بن جبير واختار الشارح القول الثاني على الثالث لانه مؤيد بالحديث ولانه لا يدل على الرؤية بالعين نص واما قول ابن عباس رضي فلعله اجتهادي واما حديث جابر رضي رايته بي مشافهة لا شك فيه ففي ثبوته نظر ولا يغرنك وقوعه في غنية الطالبين المنسوبة الى الغوث الاعظم عبد القادر جيلاني قدس سره العزيز فالنسبة غير صحيحة والاحاديث الموضوعة فيها وافرة

وكرامات الاولياء حق الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن بفتحتين او بالسكون وما مصدرية اي بقدر الامكان المواظب صفة للعارف اي الملازم على الطاعات حتى قيل بان الولي الكامل لا يترك المندوب المجتنب عن المعاصي حتى انه يخرج بالكبيرة واصرار الصغير عن الولاية المعرض عن الانهماك اي الاستغراق في اللذات والشهوات اراد المباحات واما الاجتناب عن كل ما يلذ ويشتهى فليس من الطريقة المحمدية بل من فعل رهبان النصارى والهنود وقد صح النهي عنه في الاحاديث وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله بكسر القاف وفتح الباء اي من جانبه غير مقارن نعت لامر او حال منه لدعوى النبوة اشارة الى دفع شبهة المنكرين للكرامات وهي اشتباه النبي والولي فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا

سواء صدر عن کافر او عن مومن فاسق ومما یجب ان یعلم ان من واظب علی الریاضات الشاقة ظهرت عنه الخوارق فلو کان کافرا وهذا امتحان شدید لضعفاء المسلمین وسبب لضلالهم وسوء اعتقادهم بالشرائع فلیحفظ المومن ایمانه عن هذه الآفة وسمی استدراجا لانه سبب الوصول الی النار بالتدریج وما یکون مقرونا بدعوی النبوة یکون معجزة واعلم ان الکرامات انکرها المعتزلة والاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی ومن العجیب ان قبر الاستاذ نقیض دعواه لان الدعاء عنده یستجاب وهذه کرامة ولکن المحقق ان الاستاذ لا ینکر الکرامات راسا بل یقول ما کان معجزة للنبی لا یکون کرامة للولی وقد اجمع المحققون من اهل السنة علی حقیقة الکرامات والدلیل علی حقیقة الکرامات ما تواتر عن کثیر من الصحابة ومن بعدهم وصنف فیها الامام الفقیه حافظ الحدیث ابو العباس جعفر بن المستغفری النسفی المشهور

المشهور الامام المستغفري من اعاظم ماوراء النهر كتابا سماه الدلائل وروى فيه كرامات غريبة باسانيد مسلسلة ومن نظر في كتب تاريخ الاولياء وجد عجائب بحيث لا يمكن انكارها ان قلت كيف لا يمكن وقد انكره قوم قلت معناه لا يصح انكاره خصوصا الامر المشترك وهو ظهور الكرامة وان كانت التفاصيل احادا اي ظاهر العبارة عندنا نوع تمدافع لان قوله خصوصا يدل على ان بعض التفاصيل ايضا بلغ التواتر وبطلان الانكار لكن الامر المشترك احق بذلك وقوله وان كانت التفاصيل احادا يدل على انه لم يتواتر من الكرامات الا القدر المشترك فلو ترك قوله خصوصا وقال بحيث لا يمكن انكار المشترك لكان احسن وايضا الكتاب ناطق بظهورها اي الكرامة من مريم ام عيسى عليه السلام ومن صاحب سليمان عليه السلام وهو وزيره آصف وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز فقدماء المتكلمين يثبتون جواز الكرامة ثم وقوعها ويستدلون على الجواز بان الكرامة امر ممكن اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وقد تقرر ان الحق سبحانه قادر على كل ممكن وانه لا غرض لفعله حتى يعوقه بعض الاغراض عن خلق ممكن فثبت جواز الكرامة وانما يفعلون ذلك لانه لا يجوز الاستدلال بالنصوص على الامر المحال بل يلزم صرفها عن الظاهر واختار الشارح قصر المسافة فانه لما ثبت وقوعها بالتواتر ثبت جوازها فوجب حمل النصوص على ظواهرها ولذا قدم التواتر على الكتاب ثم اورد المصنف كلاما يشير الى تفسير الكرامة في قوله نقض العادة للولي والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة من جري العادة جدا بالكسر والتشديد فقال **فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي** اللام متعلق بقوله نظهر **من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة** بيان للكرامة او نقض العادة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بمد الهمزة وكسر الصاد بن برخيا على الاشهر وقيل الخضر عليه السلام وقيل جبرئيل عليه السلام وقيل ملك كان يؤيده بعرش بلقيس الباء متعلقة بالاتيان وبلقيس بكسر الباء والقاف اسم امرأة كانت تملك اليمن وكان لها عرش عظيم فكتب اليها سليمان عليه السلام

ان تاتی الیہ مسلمة فسارت الیہ فاراد سلیمان علیہ السلام ان یظہر علیہا معجزة فاحضر صاحبہ عرشہا بامر سلیمان قبل ارتداد الطرف الطرف ہو النظر وارتدادہ عبارة عن انطباق الجفن کان النظر یخرج بفتحہا ویرجع بضمہا وتفصیل القصة فی القرآن یایہا الملأ ایکم یاتینی بعرشہا قبل ان یاتونی مسلمین قال عفریت من الجن انا آتیک بہ قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ لقوی امین قال الذی عندہ علم من الکتاب انا آتیک بہ قبل ان یرتد الیک طرفک وقال بعضہم ان سلیمٰن علیہ السلام ہو الآتی بالعرش وقولہ انا آتیک خطاب عنہ للعفریت مع بعد المسافة وہی مسیرة شہرین وانکر بعض الفقہاء قطع المسافة البعیدة فی المدة القلیلة من الولی وعارضہ بعض الفقہاء فقال من انکر ذلک کفر مستدلا بہذہ القصة ولکن عندنا فی کونہا من قطع المسافة نظر لان الظاہر ان آصف احضر العرش بتصرف باطنی لا بان یذہب ویجیء ومن اللطائف ما ذکرہ بعض الصوفیة القائلین بتجدد الامثال فی الاجسام ان عرشہا انعدم فی سبا وتجدد عند سلیمان علیہ السلام والافضل ہو الاستدلال بما تواتر عن الاولیاء کما فعلہ الشارح فی التلویح وقال الشیخ ابو عبد اللہ الیافعی امام مکة ان الشیخ رکن الدین ابا الفتح القرشی الملتانی والشیخ نصیر الدین سراج الدہلوی یصلیان فی المسجد الحرام ومثالہ فی تواریخ المشایخ اکثر من ان یحصی وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة کما فی حق مریم رضی اللہ عنہا فانہ کلما دخل علیہا زکریا المحراب ای المسجد وسمی موضع العبادة محرابا لانہ آلة الحرب الشیطان وجد عندہا رزقا وکانت ام مریم امرأة صالحة فحملت بطنا ونذرت ان تجعل ولدہا من خدام بیت المقدس فولدت مریم فحملتہا الی خدام البیت فاخذہا زکریا علیہ السلام وکان رئیسہم وکانت خالة مریم فی نکاحہ فبنی لہا فی المسجد مکانا رفیعا واغلق علیہا الباب

وكان يصعد اليها بسلم و يأتيها بطعامها وشرابها فيجد عندها فاكهة الصيف في الشتاء و فاكهة الشتاء في الصيف قال زكريا يا مريم انّى لك هذا اى من اين قالت هو من عند الله واورد عليه انه يحتمل ان يكون ارهاصاً لعيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والجواب انه تكلف اما الاول فلانه قبل تولده واما الثاني فلان قول زكريا انّى لك هذا الاية يدل على كونه متحيرا فيه وكونه معجزة له خلاف الظاهر والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء فردي انه كان للشيخ احمد بن خضرويه البلخي مريد يمشون على الماء ويطيرون على الهواء والطيران بفتح الياء في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب هو اخو علي المرتضى رضي الله عنهما كان من عظماء الصحابة هاجر الى الحبشة وقدم المدينة يوم فتح خيبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ادري انا بفتح خيبر افرح ام بقدوم جعفر او كما قال وذكره النبي صلى الله عليه وسلم في انجاز الرقاب كما رواه الترمذي ارسله النبي صلى الله عليه وسلم في عسكر الى الشام فاستشهد وقطعت يداه فجعل الله سبحانه له جناحين يطير بهما وعن ابي هريرة رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت جعفر يطير في الجنة مع الملائكة رواه الترمذي ولذا سمي الطيار ففي كلام الشارح نظر لان الطيران بعد الموت خارج عما نحن فيه ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء مؤنث اعجم وهو ما لا يتكلم من الحيوانات اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين سلمان بالفتح صحابي جليل القدر حتى جاء في الحديث سلمان منا اهل البيت وايضا قال لو كان الايمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء رواه الشيخان وايضا قال الجنة تشتاق الى ثلثة علي وعمار وسلمان رضي الله عنهم رواه الترمذي وصله جابر

اللهم ارضنا واعف عنا انك انت العفو

خرج يطلب دين الحق فتنصر ثم اخذه بعض الظلمة بالرق فتناوله بضعة عشر رجلا حتى قدم المدينة فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بعلاماته فاسلم واشترى نفسه من مالكه. وروي انه عاش مائتين وخمسين سنة وقيل ثلثمائة وخمسين سنة وادرك بعض اولياء عيسى عليه السلام وابي الدرداء من كبار الصحابة والمجتهدين حتى قيل انتهى علم الصحابة الى عمر وعلي وابي بن كعب وزيد بن ثابت وابي الدرداء وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين رضي الله عنهما قصعة بالفتح اناء معروف وبالفارسية كاسه فسبحت وسمعنا تسبيحها رواه البيهقي وابو نعيم كلاهما في دلائل النبوة واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وهم سبعة رجال من المؤمنين هربوا من دقيانوس الملك حين دعاهم الى الشرك فاتبعهم كلب فطردوه فتكلم وقال لا تطردوني فاني احب اولياء الله تعالى وكما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا بين ظرف للزمان والمكان اذا اضيف الى المفرد نحو سرت بين العصر والمغرب واقمت بين مكة والطائف وقد يضاف الى الجملة الاسمية او الفعلية فحينئذ يجب ان يستعمل في الزمان خاصة وان يلحقه الف الاشباع او ما وان يكون فيه معنى المجازات وان يكون بعده جملة هي جوابه نحو بينا انا قائم جاء زيد وبينما امشي لقيت عمروا وقد يذكر حرف المفاجات وهو اذ واذا نحو بينا انا جالس اذ جاء بكر ولم يرضه الاصمعي وقد اخطأ لثبوته في الاحاديث ومن على الاول منصوب بالجواب وعلى الثاني بمعنى المفاجات لا بالجواب لانه ....

٤٨٠

في محل الجر بإضافة حرف المفاجات والمجرور المعين في ما تقدم على الجار رجل مبتدء خبره بسوق بقرة السوق راندن والتار الثانيث للوحدة قد حمل عليها اى وضع عليها شيئا ثقيلا وفي رواية بينا رجل راكب على بقرة فالمنافات مدفوعة بانه كان راكبا وحاملا اذا التفت البقرة الالتفات النظر الى يمين او شمال وخلف وقالت انى لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث اى للزراعة وفيه تصريح بان الحمل على البقر ظلم فقال الناس اى الصحابة سبحان الله بقرة تكلم بضم الميم وحذف احدى التائين وكان هذا القول تعجبا لا جحودا فقال النبي صلى الله عليه وسلم آمنت بهذا اى بان الله سبحانه قادر عليه والحديث رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة مع قليل تفاوت وفيه فقال فاني اؤمن به وابو بكر وعمر وما هما ثمه وهذا فضيلة عظيمة للشيخين وفي كون الحديث دليلا على الكرامة نظر اذ ليس تكلم البقرة من تصرف احد من الاولياء ولم ار من الشراح من تعرض له وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه الذي على مشرفها جيشه نصب بالرؤية بنهاوند موضع بالعجم طوله ثلث وثمانون درجة وعرضه اربع وثلثون كما في الزيج وهو على اكثر من خمسمائة فرسخ عن المدينة حتى قال لامير جيش ياسارية هو اسم الامير الجبل الجبل نصب على التحذير تحذيرا له لقال من وراء الجبل اى مما خلفه لمكر العدو هنالك اى لاختفائه ليغير على المسلمين من حيث لا يعلمون وفيه نظر سنعرفه وسماع سارية عطف على رؤية كلامه مع بعد المسافة روي ان عمر بن الخطاب بعث جيشا وامر عليهم سارية بن زنيم فبينا هو يخطب على المنبر يوم الجمعة بالمدينة اذ ترك الخطبة وقال ياسارية الجبل ثلث مرات فالتفت الحاضرون بعضهم الى بعض حتى قال بعضهم انه مجنون فقال علي رضي الله عنه ليظهرن ما قال ثم سأله عبد الرحمن بن عوف وكان بسطا له فقال رأيت المشركين هزموا اخواننا وباتوهم من بين ايديهم ومن خلفهم فامرتهم ان يسندوا ظهورهم

٤٨١

الى الجبل حتى يقاتلوا من وجه فجاء بشير بعد شهر وقال جاءنا العدو وقت الصلوٰة الجمعة فهزمونا
فسمعنا مناديا ينادي يا سارية الجبل فلحقنا بالجبل فانهزم العدو وهذا ملخص ما رواه البيهقي وابو
نعيم والخطيب وابن مردويه فعلى هذا يكون قوله الجبل منصوبا بتقدير الزم ونحوه وعلى ما ذكره الشارح
بتقدير الق ولكن المعتمد ما رواه المحدثون وكشرب خالد رضي الله عنه هو خالد بن وليد بن
مغيرة القرشي هاجر بعد الحديبية وسلم ولقبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سيف الله لاجتهاده وشدته
في الجهاد من لدن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد السم هو ما يقتل اذ شرب ما في الساعة واما
بالمهل حتى بعد سنة من غير التضرر به ذكر الدميري من علماء الشافعية ان نصارى الحيرة ارسلوا اليه عبد
المسيح المعمر باكثر من ثلث مائة وخمسين سنة فجاء وفي يده قارورة فقال خالد ما هو قال سم الساعة
اريد ان اشربه ان رأيت منك ما اكرهه فاخذه خالد وذكر اسم الله وشربه فانصرف رسولهم واخبرهم بهذا
العجب فصالحوه ولم يحاربوه وقال القاري الهروي في تخريج الكتاب رواه ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم
في الدلائل وكجريان النيل نهر عظيم يجري تحت مصر من المغرب والجنوب الى المشرق والشمال
بكتاب عمر رضي الله عنه روي انه لما فتح عمرو بن العاص الصحابي مصر في عهد عمر بن الخطاب قال له اهلها
ان النيل لا يجري الا بان نلقي فيه جارية بكرا مع افضل ما يكون من الحلي والثياب اذا مضى احدى عشرة
ليلة من هذا الشهر فقال عمرو ان هذا لا يكون في الاسلام فجف النيل حتى اراد الناس الجلاء فكتب الى عمر رض
فاستحسن نهيه عن القاء الجارية وبعث بهذا الكتاب ليلقي في النيل من عبد الله عمر امير المؤمنين
الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجر وان كان الله تعالى يجريك فاسأل الله الواحد
القهار ان يجريك فجرى من وقته الى يومنا رواه ابو الشيخ واختصرناه وفي سنده من لا يعرف

وامثال هذا اكثر من ان يحصى كما يظهر من كتب الصوفية ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي من غيره وهذا محال لابطاله حكمة بعث الانبياء اشار الى الجواب بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا اى صاحب حق في ديانته بالكسر بمعنى الدين القوى وديانته مبتدء وخبره الاقرار بالقلب واللسان يريد ان المراد بالاقرار ههنا ليس ما يقابل التصديق بل ما يعمهما برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى المظهر للخارق الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة للنبي لم يكن وليا بل كافرا ولم يظهر على يده ذلك اى الخارق الذى يسمى كرامة بل انما يظهر عنه الاستدراج والحاصل اى حاصل الجواب ان الامر الخارق للعادة فهو هذه الفاء كلمة الوقوع في كلام البلغاء بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر من قبله بالفتح اى من جانبه او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة اى اذا ظهر عن الولى لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله لان الولى لا يدعى النبوة ولا بد في المعجزة من دعويها ثم اشار الى فروق ثلثة بين صاحب المعجزة والكرامة فقال فالنبى لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات لان التحدى لا يمكن بدون القصد ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات اى لا بد من ان يكون حكم النبى قطعيا مفيدا لليقين بمقتضى معجزاته الدالة على صدقه وفى عبارة الشارح نوع قصور ولعل شيئا سقط من النساخ بخلاف الولى فانه قد لا يعرف ولايته

بل ربما اعتقد انه من شرار الناس بعضا لنفسه وايضا لا يلزمه اظهار الخارق قصدا بل نهى كبار مشائخ
الطريقة عن ذلك مخافة ان يؤدي الى الاعجاب اللهم الا اذا اشتدت الحاجة وايضا ليس خبر الولي
مقطوع الصدق فقط يغلط في الكشف

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الامامة وافضل البشر ذكر المحققون ان فضيلة المبحوث عنها في الكلام هي كثرة الثواب
اي عظم الجزاء على اعمال الخير لا شرف النسب والا لزم ان يكون ولد النبي افضل من النبي الذي ليس ابوه
نبيا ولا كثرة الطاعات الظاهرة لان الثواب ليس على حسب مقدارها لان انفاق احدنا جبل احد ذهبا
لا يبلغ مد الصحابة ولا نصيفهم كما في الحديث الصحيح والسر في ذلك ان اصل الخير هو الاخلاص في العمل
ومحبة الحق سبحانه ودوام الحضور معه وهي امور باطنة ولذا قال بكر بن عبد الله المزني ما فضلكم ابو بكر
بصوم وصلوة ولكن بشيء في قلبه انتهى فلا يخفى ان كثرة الثواب لا تعلم الا باخبار الشارع ولا مدخل فيها
للعقل والمناقب الظاهرة فاحفظ فانه يحل كثيرا من شبه الشيعة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم علم
ان المذهب عند اهل السنة ما رواه الحاكم وابن عدي والخطيب عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ابو بكر وعمر خير الاولين والآخرين وخير اهل السموات وخير اهل الارضين الا النبيين والمرسلين
ثم ان العلماء يستعملون كلمة بعد في امثال هذا المقام بمعنى بعدية الشرف فيقولون افضل الانبياء بعد
نبينا ابراهيم وافضل الكتب بعد القرآن التوراة فعلى هذا في عبارة المصنف قصور لافادتها تفضيل الخلفاء
على باقي الانبياء ولذا قال الشارح والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكن لا يلزم فضل الخلفاء على
الانبياء وانما لم يقل والواجب لامكان حمل البعدية على الزمانية كما ذكره بقوله لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبي فلا يلزم تفضيل الخلفاء على نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام يريد
ان كلام المصنف تأويله بالبعدية الزمانية لا يخلو عن قصور لان عيسى عليه السلام حي على السماء الرابعة
بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم فيجب ان يراد ان الافضل بعد نبينا صلى الله عليه وسلم سوى عيسى
عليه السلام ابو بكر قلت وفيه قصور آخر وهو انه لا يفيد تفضيل الخلفاء على الامم الماضية مع انه من المعتقدات

المهمة ايضا اذ لو اريد كل بشر لوجد بعد نبينا اى يكون حيا بعده سواء ولد قبله او بعده انتقض

كلام المصـ ره بعيسى عليه السلام لانه موجود بعد نبينا وقد يجاب بان المراد هو الوجود الموصوف بالبعدية

فقط لا بالبعدية والقبلية معاً ولو اريد كل بشر يولد بعده لئلا ينتقض بعيسى عليه السلام لم يفد

كلام المصـ ره التفضيل على الصحابة لانهم ولدوا قبله او فى زمنه لا بعده ولو اريد كل بشر هو موجود

على وجه الارض فى زمانه عليه السلام لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم وكذا على الامم السابقة

ويمكن ان يجاب بانه قد صح ان الصحابة افضل من التابعين من الامم السابقة لقوله تعالى كنتم خير امة

فالفضل على الصحابة يوجب الفضل على الكل فالكلام دال على المطلوب لكن غير مصرح به ولذا قال و

الاحسن لان التصريح فى نحو هذا المقام افضل ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض بعد زمانه فى الجملة

سواء كان تولده فى زمانه او بعده او قبله ليدخل الصحابة رضه والتابعون ومن بعدهم انتقض بعيسى

عليه السلام لانه ينزل على وجه الارض ان قلت هذا تكرار لما مر من قولنا اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا

انتقض بعيسى عم قلت الوجود فيما سبق غير مكونه على وجه الارض فمادة النقض على الاول متحققة بعد نبينا

صلى الله عليه وسلم فى كل زمان وعلى الثانى لا تتحقق الا عند نزول عيسى على الارض بقى ههنا بحث ان

الاول تخصيص عيسى عم بالذكر مع ان الخضر والالياس عم وادريس ايضا من الاحياء وان حيوة عيسى عم

ثابت بالاحاديث المتواترة وفى هؤلاء الكرام الثلثة خلاف الثانى قال بعض المحققين يمكن حمل كلام المصـ ره

على بعدية الشرف لان اقتران الحكم بوصف النبوة يشعر بالحاق الانبياء كلهم بنبينا صلى الله عليه وسلم

ابو بكر الصديق بكسر والتشديد كان اسمه قبل الاسلام عبد الكعبة فسماه النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله

وقد نزل تسميته بالصديق من السماء وروى انه آمن بنبوته صلى الله عليه وسلم قبل بعثته حين اخبر بحيرا ر

بانه سيبعث نبيا ولم يسجد لصنم قط الذى صدق بيان لوجه التسمية فى النبوة من غير تلعثم اى توقف

وعن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما کلمت فی الاسلام احدا الا ابی علی وراجعنی فی الکلام الا
ابن ابی قحافۃ فانی لم اکلمہ فی شیٔ الا قبلہ واستقام علیہ رواہ ابو نعیم وفی المعراج بلا تردد مع شدۃ انکار
الناس امر المعراج حتی قیل ارتد لذلک بعض من آمن ثم عمر الفاروق الذی فرق بین الحق والباطل
بیان لوجہ التسمیۃ والفاروق مبالغۃ الفارق فی القضایا والخصومات فقد روی ان منافقا خاصم
یہودیا فاحتکما الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فحکم للیہودی فلم یرض المنافق وقال نتحاکم الی عمر رضی
فاخذ عمر رض سیفہ وقتل المنافق وقال ہکذا اقضی لمن لم یرض بقضاء اللہ ورسولہ فقال جبرئیل ان عمر رض
فرق بین الحق والباطل فسمی الفاروق رواہ ابن ابی حاتم واختصرناہ وقال ابن عباس سالت عمر لم سمیت
الفاروق قال اسلمت والمسلمون مختفون خوفا من قریش فقلت یا رسول اللہ نحن علی الحق فلا نختفی
فخرجنا حتی دخلنا المسجد فاصابت قریش حزن شدید فسمانی رسول اللہ صلی الفاروق یومئذ رواہ
ابن عساکر واختصرناہ وہو اول من سمی بامیر المؤمنین ثم عثمان ذو النورین لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم زوجہ رقیۃ بضم ففتح فتشدید ولما ماتت رقیۃ زوجہ ام کلثوم وکلتاہما من بنات النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من خدیجۃ رض وزعمت الروافض انہما من ربائبہ وہو باطل وسمی بنتا الرسول صلی اللہ
علیہ وسلم نورین لشرفہما ولان رسول اللہ سماہما کریمتین فعن عائشۃ رض مرفوعا ان اللہ اوحی الی ان ازوج
کریمتی من عثمان رواہ الخطیب والکریمتان العینان کقولہم من احب کریمتیہ فلا یکتب بعد العصر ولا حاجۃ الی
ان یقال سمیتا باسم ابیہما لان النور من اسمائہ صلی اللہ علیہ وسلم فانہ تکلف ولما ماتت ام کلثوم قال لو کان
عندی ثالثۃ لزوجتکہا عن عصمۃ بن مالک مرفوعا وجاء عثمان لو کان لی ثالثۃ لزوجتہ
وما زوجتہ الا بالوحی من اللہ رواہ الطبرانی بل قال علی رض سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول لو ان لی
اربعین ابنۃ لزوجتک واحدۃ بعد واحدۃ رواہ ابن عساکر ثم علی المرتضی الارتضاء برگزیدن
من عباد اللہ متعلق بالمرتضی وخلص اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالضم والتشدید
جمع خالص عطف علی عباد اللہ علی ہذا ای علی الترتیب المذکور وجدنا السلف ہم الصحابۃ و
التابعون واتباعہم والمراد اولو العلم والکرم وقال بعض المحشین المراد من السلف الصحابۃ والتابعون فقط
واما الذی توقف فی عثمان وعلی رضی اللہ عنہما والذی فضل الثانی علی الاول فمن المتاخرین انتہی و
الظاہر انہ لو لم یکن لہم دلیل علی ذلک لما حکموا بذلک لان عادتہم شدۃ الاجتہاد فی تحقیق نحو

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۴۸۶

۴۸۷

باقی بر صفحہ ۴۸۸

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر

۴۸۷

۴۸۸

وفی المواقف وظننا بہم یقتضی بانہم لو لم یعرفوا ذلک لما اطبقوا علیہ فوجب علینا اتباعہم فی ذلک القول وتفویض ما ہو الحق الی اللہ تعالیٰ انتہی واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبین ای الشیعۃ واہل السنۃ متعارضۃ ولم نجد ہذہ المسئلۃ مما یتعلق بہ شیء من الاعمال او یکون التوقف فیہ مخلا بشیء من الواجبات یرید ان ہذہ المسئلۃ ظنیۃ ودلیلہا حسن الظن بالسلف ولولا تعلیمہم لکان السکوت عنہا افضل اما اولا فلان دلائل الشیعۃ واہل السنۃ متعارضۃ فلا جزم لشیء منہا ولما ثانیا فلان المسئلۃ اعتقادیۃ لا عملیۃ والاکتفاء بالظن انما یجوز فی العملیات لا فی الاعتقادیات واما ثالثا فلان السکوت عنہا لا یضر بشیء من واجبات الشرع وعندی فی الکل بحث اما فی الاول فلان ادلۃ اہل السنۃ احادیث صحیحۃ واضحۃ الدلالۃ واما ادلۃ الشیعۃ فاما موضوعات او غیر واضحۃ الدلالۃ فلا تعارض وینکشف ہذا بالنظر فی کتب الحدیث لکن علماء الکلام بمراحل عن علم الحدیث واما فی الثانی فلان الحکم بعدم کفایۃ الظن فی الاعتقادیات لیس علی الاطلاق وذلک لانا نجد علماء السنۃ سلفہم وخلفہم یذکرون فی کتب الاعتقاد مسائل ظنیۃ کتفضیل الملک علی الانبیاء او بالعکس وان افضل الانبیاء اربعۃ نبینا آدم وابراہیم وموسی وعیسی علیہم السلام وان افضل الصحابۃ العشرۃ المبشرۃ ثم اہل بدر ثم احد ثم الشجرۃ وان الخلافۃ ثلثون سنۃ مستدلین بخبر الواحد وان المجتہد یخطی ویصیب خلافا لبعضہم وکاقوالہم المضطربۃ فی عصمۃ الانبیاء وقول بعضہم الایمان لا یزید ولا ینقص وبعضہم یزید وینقص الی غیر ذلک فعلم ان عدم جواز الظن فی العقائد انما ہو حیث یطلب الیقین کالتوحید والرسالۃ واذا کان الظن فاسدا کظن المشرکین الذین نعی علیہم القرآن اتباع الظن واما اذا افاد الدلیل الظنی مسئلۃ اعتقادیۃ جاز تسلیمہا علی حسب الظن بل وجب ذلک للقطع بان الدلیل قد افاد الظن بکونہا حقا ولئلا یلزم ترک کثیر من الاحادیث الافراد المرویۃ فی الاعتقادیات وجعل وجودہا کعدمہا کاحادیث تفصیل بعض احوال القبر والحشر واما فی الثالث فلان المسائل التی تتوقف الواجبات علیہا قلیلۃ جدا فعلم ان فائدۃ الاعتقادیات لیست محصورۃ فی توقف الواجبات علیہا بل الاعتقاد مقصود بنفسہ ولو سلم فنقول ہذہ المسئلۃ یدور علیہا ابطال مذہب الشیعۃ فان اول اصولہم ان علیا رضی اللہ عنہ افضل الکل ثم یفرعون علیہ انہ

ما شبه الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو الخليفة وان مذهبه هو الحق لا مذهب غيره وان الصحابة ظلموه حيث استخلفوا غيره مع انه افضل واعلم واشجع وان الظالمين غير عدل فلا يصح رواية الحديث عنهم فيبطل كل حديث رواه اهل السنة وهذا هو ترتيبهم في تضليل ضعفاء المسلمين وفساده اشد من مفاسد مذهب المعتزلة والجبرية واشباههم فيجب على العلماء الاهتمام بمسألة الافضلية وانما اطنبنا في هذا المقام لان الشارح رح قد تساهل فصار كلامه مزلة الاقدام حتى سمعنا الشيعة يحتجون بعبارته ويزلقون بها كثيرا من طلاب العلم والله يقول الحق ويهدي السبيل وكان السلف كان اصلها للتشبيه وقد تستعمل في موارد الظن وهو المراد كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله عنهما اعترض عليه بانه مناف لقوله على هذا وجدنا السلف واجيب بان معناه على هذا وجدنا اكثر السلف وكان بعضهم متوقفين فلا منافاة بين كلامي الشرح ولا بين كلامه وما نقل عن بعض السلف ان عليا رض افضل من عثمان رض ويمكن عندي ان يجاب بان المشار اليه بقوله على هذا وجدنا السلف هو تفضيل ابي بكر رض على علي رضي الله عنهما وهذا التخصيص وان لم يساعده اللفظ لكن يدل عليه ان المبحوث عنه بين اهل السنة والشيعة هو تفضيل احدهما على الآخر حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ابي بكر وعمر رض ومحبة الختنين عثمان وعلي رض والختن بفتحتين زوج البنت ودليل توقفهم الاكتفاء بذكر المحبة فيهما من غير تعرض للتفضيل كما في الشيخين وحسبك دليلا على الاهتمام بمسألة الافضلية انها من علامات السنة والانصاف اصله جعل الشيء نصفين ثم اطلق على الصلح بين الخصوم بقسمة المتاع المتنازع فيه بينهما نصفين ثم اطلق على العدل بين الخصمين انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب اي كثرة الجزاء على اعمال الخير من الدرجات الرفيعة في الجنان وكثرة التقرب الى الرحمن فللتوقف جهة لان كثرة الثواب لا تعرف بالعقل ولذا توقف الامام مالك رح قيل له اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر رض وعمر رض بلا شك

فضیل له وعثمان وعلی رض قال ما ادرکت احدا اقتدی به یفضل احدهما علی الآخر وکذا توقف امام الحرمین وابو العباس القلانسی وان ارید کثرة ما یعده ذو العقول من الفضائل من متعلقة بقوله بعده فلا لان فضائل علی رض کثیرة جدا من الکمالات العلمیة والجهاد والاجتهاد فی الطاعة والبلاغة فی المواعظ وملازمة النبی صلی الله علیه وسلم فی الحضر والسفر وتشرفه بازدواج سیدة النساء وابوته للریحانتین وانشعاب طرق الصوفیة منه وکثرة ورود الاحادیث فی مناقبه وظهور الخوارق عنه وشجاعته وسخاوته الی غیر ذلک مما ذکره علماء الحدیث ولذا ذهب بعض العلماء الی انه افضل من عثمان رض کالامام ابی بکر بن خزیمة وسفیان الثوری وهو روایة ضعیفة عن الامام ابی حنیفة رح ان قلت ما الحق فی هذا المقام قلت قد تقرر ان المبحوث عنه هی الافضلیة بمعنی اکثریة الثواب وانها لا تعرف الا باخبار الشارع وان المناقب الظاهرة لا تدل علیها ثم انا نجد دلائل شرعیة علی ان عثمان رض افضل احدها حدیث عبد الله بن عمر رض قال کنا نقول ورسول الله صلی الله علیه وسلم حی افضل امته بعده ابو بکر رض ثم عمر رض ثم عثمان رض فیبلغ ذلک رسول الله صلی الله علیه وسلم فلا ینکره رواه الترمذی وثانیها نصوص السلف فعن علی رض قال خیر الناس فی هذه الامة بعد ابی بکر عمر الفاروق

عثمان ذو النورين ثم انا رواه الحافظ ابو سعيد السمان كما في فضل الخطاب بل حكى ابو منصور البغدادي الاجماع على ان عثمان ؓ افضل وعن عبد الله بن عمر قال اجمع المهاجرون والانصار على ان خير هذه الامة ابو بكر ؓ وعمر ؓ وعثمان ؓ رواه خيثمة بن سعد وقال الامام النووي في شرح مسلم الصحيح المشهور تقديم عثمان على علي رضي الله عنهما انتهى وفي التعرف اجمع الصوفية على تقديم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وذكر القاضي عياض عن الامام مالك ؒ انه رجع من التوقف الى هذا وحكى القسطلاني عن سفيان الثوري انه رجع عن تفضيل علي الى تفضيل عثمان فاحفظ هذا التحقيق بقي ههنا بحثان الاول قال بعض المحشين في كلام الشارح ؒ هذا شائبة من الرفض وتعقبه محشي آخر وقال الاعتراف بفضائل علي رضي الله عنه ومناقبه ليس رفضا قلت الاعتراف بمناقبه ركن الايمان لكن لم يكن يخفى على الشارح ؒ ان مراد اهل السنة بالافضلية اكثرية الثواب فالتردد ليس على ما ينبغي وقد يزعم ان معنى قوله فلان فضائل عثمان اكثر وليس بوجه لان فضائل علي اشهر واكثر وسبب ذلك على ما ذكره بعض الكبار من اهل البيت ان الخوارج والظلمة من بني امية كانوا يبالغون في ذمه وتنقيصه فصار هذا سببا لحرص السلف على رواية احاديث مناقبه ونشر فضائله ردا على اعدائه الثاني هل يجوز لاحد ان يحب عليا ؓ اكثر من الثلاثة مع الاعتقاد بالافضلية على الترتيب قال في الكردري لا باس وفي الناطفي عن ابي حنيفة ؒ قال من قال علي احب الي من الجميع فهو رجل فضل اي فاسد وقال بعض الكبار ان غلب على قلبك حب احد الاربعة فاستره قلت اراد الحب الغير الاختياري والامر بالستر حفظا لادب الشرع ولعل الامام الاعظم ؒ انكر على القائل لتصريحه بذلك وحقق بعضهم ان كان الحب الديني فيجب ان يكون على ترتيب الافضلية وان كان لامر آخر كالانتساب اليه فلا باس لكن لا ينبغي افشاء ذلك واما افضل اولادهم فلا شك ان اولاد فاطمة رضي الله عنها افضل للاحاديث وقد يقال فضل غيرهم على ترتيب فضل آبائهم وفيه نظر لعدم الدليل الشرعي عليه وخلافتهم

اى نيابتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث يجب على كافة الامم اى جميع طوائف المؤمنين من كفهاو اسعه كان حاطة الجماعة تمنع خروج احدهم الاتباع اى اتباع النائب وفى الكافة احتراز عن القاضى ثابتة على هذا الترتيب اى ترتيب الافضلية يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رض ثم لعمر رض ثم لعثمان رض ثم لعلى رض وذلك لان الصحابة رضى الله عنهم قد اجتمعوا يوم توفى ماض مجهول من توفاه اى اخذه وقبضه وقد يستعمل معلوما على ان الميت اخذ نصيبه من الحيوة وهذا التاويل محكى عن على رضى الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة متعلق باجتمعوا والسقيفة الصفة على وزن سفينة وهى الموضع المسقف الذى لاجدار له فى جانب والكثر بمعنى المفعول من سقفت البيت بالفتح اسقفه بالضم اذا جعلت له سقفا وبنو ساعدة قوم من الانصار وانما اجتمعوا لنصب الخليفة حفظا لدين الاسلام ومخافة اختلال النظام لقلة المؤمنين وكثرة الكافرين واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة بين المهاجرين والانصار على خلافة ابى بكر رض صحت الروايات فى ان الانصار اجتمعوا فى سقيفتهم يريدون ان يبايعوا سعد بن عبادة الانصارى وكان من اشرافهم فمشى اليهم المهاجرون فقال لهم ابو بكر قال النبى صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقد رضيت لكم احد هذين الرجلين عمر بن الخطاب وابا عبيدة بن الجراح رض وبالجملة وكثرت الاصوات حتى قال عمر رض يا معشر الانصار الستم تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر ابا بكر رض يؤم الناس فى الصلوة فما لكم تؤخرونه فقالوا

معاذ اللہ ان نوخرہ وقال سعد بن عبادۃ لابی بکر نحن الوزرا وانتم الامراء فاخذ عمر یدہ بید ابی بکر بعد فبایعہ

ثم المہاجرون ثم الانصار وتفصیل ہذہ القصۃ فی الصواعق فاجمعوا علی ذلک وما قیل ان سعد بن عبادۃ

لم یبایعہ وخرج من المدینۃ وما روی انہم ازدحموا علی بیعۃ ابی بکر فقتلوہ باقدامہم فلم یصح شئ منہما وذکر

بعض العلماء ان الاجماع وان کان حجۃ علی اطلاقہ لکن بعد التنقیح والمشاورۃ اتم واکمل فاجمعوا علی ذلک

وبایعہ مفاعلۃ من البیع وفی العرف وضع الید علی الید علی قصد العہد والمیثاق بعدم المخالفۃ علی

علی رؤس الاشہاد ای بحضر الشاہدین علانیۃ لا سرا وخفیۃ بعد توقف کان منہ اختلف الروایات فیہ علی اقوال

فاحدہا انہ بایعہ فی الاول فعن ابی سعید الخدری قال فی حدیث السقیفۃ صعد ابو بکر المنبر فنظر فی وجوہ

القوم فلم یر علیا فدعاہ فجاء فقال یا ابن عم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اردت ان تفرق المسلمین فقال

لا تثریب یا خلیفۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبایعہ رواہ الحاکم والبیہقی وصححہ ابن حبان وانما توقف

ساعۃ لاشتغالہ بغسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثانیہا انہ بایع بعد ستۃ اشہر بعد موت فاطمۃ الزہراء رضی

اللہ عنہا وہذا فی صحیح البخاری ومسلم وثالثہا وہو الصحیح الجامع بین القولین انہ بایعہ فی اول الامر ثم تاخر

عن صحبتہ حتی اعاد البیعۃ بعد ستۃ اشہر واختلف فی سبب التاخر علی اقوال فالاول انہ کان مشغولا بجمع

فاطمۃ رضی اللہ عنہا فانہا لم تزل مریضۃ بعد موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حزنا علیہ والثانی انہ کان لم یرض بتاخیرہ عن المشاورۃ فعن علی انہ قال عند البیعۃ یا ابا بکر انا الذی انک احق بالخلافۃ ونعرف فضلک ولکن اخرنا عن المشورۃ فقال واللہ ما کنت فیہا راغبا ولکنی خفت الفتنۃ رواہ الدارقطنی والثالث انہ کان مشغولا بجمع القرآن وروی ابن ابی داود ان ابا بکر قال اکرہتا مارتی قال لا ولکن حلفت لا ارتدی بردائی الا الی الصلوۃ حتی اجمع القرآن الرابع انہ توقف لحزنہ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع علمہ ان الامر کفاہ المہاجرون والانصار وعندی انہ لا تناقض بین الوجوہ الاربعۃ بل کان مجموعہا سبب التاخر حفظنا وایاک والوساوس الشیطانیۃ ولو لم تکن الخلافۃ حقا لما اتفق علیہ الصحابۃ لان اجماع الامۃ علی الباطل ممنوع ولا سیما الصحابۃ الذین ہم افضل البشر بعد الانبیاء واجاب الروافض بانہم ارتدوا بعد موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا اربعۃ نفر ابو ذر وسلمان والمقداد ۔ ونقلوا ذلک عن جعفر الصادق فی فتراثہ باطلا ولا یخفی ان من بلغت حماقتہ بکفر الصحابۃ اجمع فلیس باہل الخطاب وذکر بعض الاکابر ان الروافض شر من الیہود والنصاری فان الیہود علی ان خیر الامم اصحاب موسی والنصاری علی ان خیرہم اصحاب عیسی والروافض علی ان شر الناس اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم وقال الامام الرازی نملۃ وادی النمل اعقل من الرافضی فانہا قالت ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان وجنودہ وہم لا یشعرون فانہا لم تجوز الظلم من اصحاب سلیمان عمدا علی النمل والروافض یعتقدون

٤٩٥

الظلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل بیتہ ولنازعہ علی کما نازع معاویۃ لانہ لم یکن خلیفۃ مع
خلافۃ علی فحاربہ علی حتی قتل من الطرفین الوف کثیرۃ واجیب بانہ لم یکن لہ شوکۃ زمن ابی بکر
وہو باطل لان بنی ہاشم یومئذ فی غایۃ القرب لقرب عہدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکثرۃ اتباعہم وکان
ابو بکر من بنی تیم وہم اضعف قبیلۃ من الانصار ولما سمع ابو قحافۃ ان الناس بایعوا ابنہ قال رضی بذلک
بنو عبد مناف قیل نعم قال الرافع لما وضعت ومن جہالات بعض الروافض انہم یکفرون علیا بسبب
بسکونہ عن الخصومۃ ولا احتج علی ابی بکر بالنص علی خلافۃ نفسہ افاد وصلت الاحتجاج والشہادۃ بعلی
جاز دخول علی علی الخصم وعلی الحق المحتج لو کان فی حقہ نص کما زعمت الشیعۃ فانہم قالوا نص النبی صلی اللہ علیہ وسلم
علی ان الخلیفۃ بعدہ علی رضی اللہ تعالی عنہ وہذا باطل لانہ لو کان کذلک لم یصح ان یسکت علی رضی اللہ عنہ
عن اظہار النص لان السکوت عن الحق والرضاء بالباطل لا یجوز واجیب بانہ خاف عن شرہم وکذلک

۴۹۶

كما ماروى من على الخلفاء الثلثة واعترافه بفضلهم انما كان للتقية وهذا فى غاية البطلان لانه
نسبة الذل الى اسد الله الغالب ولو ثبت التقية لارتفع الاعتماد عن اقوالهم وافعالهم وما روى
عن جعفر الصادق انه قال التقية دينى ودين آبائى وليس منا من لم يتق فافتراء ولو ثبت ارادته
فالمراد الخوف من الله سبحانه وكيف يصح التقية وفى القرآن فلا تخشوا الناس واخشون وكيف يتصور فى
حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد مع ان القرآن ناطق فى
مواضع كثيرة بمدحهم وانهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وانهم طائعون للحق ثم
الفا بابكر لما ايس او ياس نا اميد شدن مقلوب يئس ولذا لم يقلب ياءه الفا وقد يزعم ان كلا منهما لغة براسه لان مصدر
احدهما الاياس والاخر ياس من حيواته قال ابن عمر رض كان سبب موت ابى بكر رض وفات رسول
الله صلى الله عليه وسلم فما زال جسمه ينقص حتى مات رواه الحاكم دعا عثمان اى عليه الاملاء فاخذ ان يكتب
عهده لعمر اى الخلافة روى انه شاور جمعا من العظماء المهاجرين والانصار فى عمر رض فقالوا البصير
فينا فسأله فقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة فى آخر عهده فى الدنيا
خارجا عنها وعند اول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب
انى استخلفت عليكم بعدى عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوه وانى لم آل الله ورسوله ودينه ونفسى
واياكم خيرا فان عدل فذلك ظنى فيه وعلمى به وان بدل فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب
وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله رواه الواقدى كما فى الصواعق
فلما كتب ختم الصحيفة اخرجها الى الناس وانما فعل ذلك خوفا من ان يكره ذلك بعض الناس وكان عمر رض

غضوبا فی دین اللہ ولا یخاف لومۃ لائم وامرهم ان یبایعوا بوضع الید علی الصحیفة بمن فی الصحیفة
فبایعوا حتی مرت بعلی فقال بایعنا بمن فیها وان کان عمر ان قلت نقیض الشرط فی مثل هذا الکلام اولی
بالجزاء فیدل علی انہ کرہ مبایعۃ عمر رض قلت هذا اذا لم یکن فی الکلام نکتۃ اخرے واما فی هذا الکلام
نکات کالاشارۃ الی ان هذا الامر غیرہ مستور وکالرد علی من کان یکرہ عمر رض کتسلیۃ ابی بکر رض بانہ
راض بالفعل وقیل تقدیر الکلام وان کان عمر فبطریق الاولی علی حد نعم العبد صہیب لو لم یخف اللہ لم
یعصہ ولا یبعد عندی ان یکون هذہ الکلمۃ من سہو بعض الرواۃ او کذبہم فان الثابت ما جاء عن یسار
بن حمزۃ قال لما ثقل ابو بکر رض قال یا ایها الناس انی قد عہدت عہدا افترضون بہ فقالوا رضینا فقال
علی رض وقال لا نرضی الا ان یکون عمر فانہ عمر رض رواہ ابن عساکر وبالجملۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ
ثم استشہد عمر رض بلفظ المجہول ای مات شہیدا کان یصلی صلوۃ الفجر فضربہ ابو لؤلؤۃ المجوسی غلام
مغیرۃ بن شعبۃ رض الصحابی بخنجر وذلک لانہ شکی الی عمر رض عن سیدہ وقال قد وضع علی خراجا ثقیلا
فلم یصدقہ وقال ان کسبک لا یقصر عن خراجک لوکان ابو لؤلؤۃ حاذقا بکثیر من الصناعات فغضب
علیہ حتی جرحہ یوم الاربعاء فمات یوم الاحد وترک الخلافۃ شوری بالضم المشاورۃ ای ذات مشاورۃ
بین ستۃ عثمان وعلی وعبد الرحمن بن عوف وطلحۃ والزبیر وسعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم
بان یختاروا منہم للخلافۃ ولم یقصد ان یکون کلہم خلفاء یتشاورون فی الامور کما قیل فان تعدد الخلفاء
باطل والجواب بان الشوری یقتضی ان یکون المجموع کلہم کخلیفۃ واحدۃ فلا تعدد فاسد لیفہ لتعاضد
الروایات علی خلافہ وعن انس رض قال ارسل الی عمر رض الی ابی طلحۃ الانصاری رض قبل ان یموت بساعۃ
فقال کن فی خمسین من الانصار مع هؤلاء النفر اصحاب الشوری فانہم یجتمعون فی بیت فقم علی الباب فلا
تترک احدا یدخل علیہم ولا تترکہم یمضی الیوم الثالث حتی یؤمروا احدہم رواہ ابن سعد ثم فوض الامر
التفویض سپردن خمستہم فاعل التفویض الی عبد الرحمن بن عوف رض رضوا بحکمہ لیختار من شاء فاختار

هو عثمان رضـ وبايعه بعد ثلث ليال من موت عمر رضـ بحضور من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره

وصلوا معه الجمع والاعياد مع انه لا يجوز صلوة الجمعة والعيد الا خلف الخليفة او نائبه ثم استشهد عثمان رضـ

وذلك لانه فتح البلاد الكثيرة وقسم الغنائم الوافرة على الناس حتى صار مساكينهم امراء واختلط بالصحابة

اقوام من احداث المسلمين من العرب والعجم فحدث الاهواء المختلفة وكان حليما حييا لا يغلظ للناس فاختل

نظام الخلافة حتى اجتمع بالمدينة اقوام يتظلمون من عماله ثم بدا لهم ان حاصروا داره وكانت معظم

عساكر المسلمين يومئذ الى الثغور فاراد علي والزبير رضي الله عنهما ومن كان بالمدينة من الصحابة

ان يقاتلوهم فنهاهم عثمان رضـ وقال لي الى ادعوكم الى الجنة وتدعونني الى النار لا اكون اول من

سل السيف على المسلمين فخرج علي رضـ وهو يقول اللهم تعلم اني من المعذورين

وذخل عليه مغيرة بن شعبة الصحابي رضه فقال اخرج الى الشام فان بها اميرک معاوية ينصرک فقال لا
افارق دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم ودخل عليه الحسن رضه بن علي رضه فقال يا امير المؤمنين ايذن لنا
حتى ندفع هذا القوم عنك بالسيف قال يا ابن اخي ارجع واجلس في بيتك حتى ياتي الله بامره فلا
حاجة الى سفك الدماء وكان غلمانه جمعاً عظيماً فاخذوا الاسلحة يريدون القتال فقال من القى سلاحه
فهو حر وقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام يقول يا عثمان رضه ان قاتلتهم نصرت وان لم تقاتل
افطرت الليلة عندنا وانا احب ان افطر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبح صائماً وامر علي رضه
الحسن رضه والحسين ان يحفظا باب داره فوثب بعض البغاة على جدار الدار فدخلوا وهو يقرء القرآن و
المصحف في حجره فذبحوه ظلماً بين عصر الجمعة ومغربها واخبر علي رضه بذلك ولطم الحسن والحسين رضي
الله عنهما فقال الا حفظتما باب داره وما للناس علم بما ورائهما وبالجملة صبر عثمان رضه على الشهادة ونهى الصحابة
عن القتال فهم معذورون في ترك القتال وكان مدة الحصار اثنين وعشرين يوماً هذا ملخص سوانح
الباب والله اعلم بالصواب وترك الامر مهملا اي لم يفوض الخلافة الى احد فاجتمع كبار المهاجرين
هم الذين ارتحلوا من اوطانهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمدينة سموا مهاجرين لهجرهم الوطن
والانصار هم اهل المدينة نصروا النبي صلى الله عليه وسلم باموالهم ونفوسهم على والتمسوا منه قبول الخلافة
يريدانه كان كارهاً لها وهكذا كانت الصحابة رضه زاهدين عن الدنيا وما روى انه قال الا ان رجع الحق
الى اهله فموضوع وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة واعلم ان بعض الناس يزعم
ان خلافة علي رضه لم تثبت بالاجماع لان بعض الصحابة رضه خالفوه وحاربوه واجيب بوجوه احدها وهو
الحق ان صحة الخلافة غير محتاجة الى الاجماع بل يكفي بيعة بعض اهل الحل والعقد حتى قيل يكفي لواحد منهم و
قد بايع علياً الوف المهاجرين والانصار ثانيها ان اهل الاجماع هم اهل الاجتهاد والذين ليس فيهم فسق

بدعة فلا يكون البغاة من اهله وهذه كلمة تشبه كلمات الروافض فان المذهب عندنا ان اصحاب
الجمل والصفين عدول لانهم اما مجتهدون واما مقلدون لهم ثم الهشا ما ذكره الشارح بقوله وما
وقع من المخالفات والمحاربات بين عائشة وطلحة والزبير ثم بين معاوية رضي الله عنهم لم يكن
عن نزاع في خلافته بل كانوا المحاربون يسلمون خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد من معاوية
نفسه بالذكر لان حربه اشهر من حرب الباقين والخطأ هو الاستعجال في طلب قصاص عثمان زعما
ان التاخير يوجب جرءة القوم على الاكابر وكثيرا ما يفوت المطلوب وتفصيل هذه القصة على ما ثبت
عند اهل الحديث ان قوما من الصحابة رض طلبوا من علي رض ان يقتص من قتلة عثمان رض وكان
القتلة ممن بايع عليا رض واتبعه وكان اشدهم طلبا لذلك عائشة رض وتوقف علي رض الى ان يستقر
امر الخلافة فان البغاة كانوا جمعا عظيما نحو اربعة الاف بل قيل نحو عشرين الفا والجمع بين الروايتين
انهم ازدادوا واشياعا فسخطت عائشة رض وخرجت الى البصرة وقالت لا اقيم بمدينة حتى يقتص من

البغاة فتبعها جمع من الصحابة رض تكريما لها وخرج علي رض خلفها ليطلب منها الرجوع فابت حتى بلغت
البصرة فنشأ النزاع بين الفريقين الى ان وقع الحرب فقتل طلحة والزبير رضي الله عنهما وعقر جمل عائشة رض
وقتل حولها قوم كثير لا يتركون الجمل حماية لحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولذا يسمى حرب الجمل وكان
الظفر لعلي رض فامر محمد بن ابي بكر رض ان يذهب بعائشة الى المدينة ثم جمع معاوية رض العساكر و
كان من اقارب عثمان رض فوقع الحرب بصفين بكسرتين وتشديد الفاء وهو موضع على شط الفرات
ويسمى حرب صفين فاستمر القتال اياما كثيرة حتى وقع صلح ثم ان اهل القبلة في تلك الحروب على
مذاهب فمذهب الهشامية من المعتزلة ان الكل كذب وتم المذهب هذا لولا تواتر الاخبار بها و
ذهب العمرية والواصلية من المعتزلة الى ان الفريقين فاسقان حتى قال واصل بن عطاء لو شهد
الجمع على باقة بقل لم اقبل شهادتهم وذهب الخوارج الى ان الفريقين كافران وذهب الروافض
الى ان من قاتل عليا رض فهو كافر وقال اهل السنة كان الحق مع علي رض وان من حاربه مخطئ في
الاجتهاد فهو معذور وان كلا من الفريقين عادل صالح ولا يجوز الطعن في احد منهم للاحاديث
المشهورة في مدح الصحابة رض والنهي عن سبهم وهذا هو الحق فماذا بعد الحق الا الضلال ومعاوية هو ابو
عبد الرحمن ابن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف اسلم يوم فتح مكة وقال البعض انه
اسلم قبله ولكن كتم اسلامه خوفا من ابيه وكان اخته ام حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وكان صاحب
رواية في الحديث ومجتهدا في الفقه حليما جوادا شديد المعرفة بقوانين السلطنة ولاه عمر بن الخطاب رضي
الله عنه الشام واقره عثمان رض ثم استقل بالملك بعد تسليم الحسن بن علي رضي الله عنهما الخلافة اليه
فولي الشام اربعين سنة نيابة واستقلالا ومات في رجب سنة ستين وهو ابن ثمان وتسعين سنة و
كان عنده رداء النبي صلى الله عليه وسلم وشعره وظفره فقال كفنوني في ردائه واجعلوا شعره وظفره
في منخري وفمي وخلوا بيني وبين ارحم الراحمين رضي الله تعالى عنه ومما وقع من الخلاف بين

الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة اى خلافة الصحابة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة زعم الشيعة ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على ان الامام بعده على رضي الله عنه وهو افتراء عندنا و ذهب بعض اصحابنا الى انه نص على خلافة ابى بكر رضي الله عنه وعن محمد بن الزبير رض قال قلت للحسن البصري اشفني مما اختلف فيه الناس هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر رض قال او في ذلك شك والله الذي لا اله الا هو لقد استخلفه رواه ابن عساكر وقال جمهور اهل السنة لم يستخلف احدا وعن على رض قيل له الا تستخلف فقال ما استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستخلف رواه الحاكم وصححه والجمع انه يوجد في الاحاديث تصريحات واشارات كثيرة في حقية خلافته ولكن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحمل الناس على بيعته كما حملهم ابو بكر رض على بيعة عمر رض فاعتمد المثبتون الاول ونظر النفاة الى الثاني ولكن لا يخفى ان تلك التصريحات ولائحة كافية على صحة خلافته وايراد الاسولة و الاجوبة من الطرفين فمذكور في المطولات كالمواقف والمقاصد بل قد افرد العلماء هذا البحث بالمولفات كالصواعق والنواقض والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثلثون سنة ثم بعدها ملك بالضم والسكون بادشاهى والامارة بالكسر امير شدن والفرق ان الخلافة نيابة الرسول صلى الله عليه وسلم والملك والامارة هو سلطنة اعم من ان يكون نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ام لا لقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة ثلثون سنة ثم تصير الخلافة ملكا بالضم عضوضا العض گزيدن والعضوض نعت منه اى تصير الخلافة سلطنة ظالمة فشبه الظالم بالسباع ووصف الملك بوصف مالكه مجازا والحديث رواه احمد والترمذي وابو داود وابن حبان وصححه عن سفينة مرفوعا الخلافة ثلثون عاما ثم يكون بعد ذلك الملك وفي رواية الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تكون ملكا عضوضا وقد استشهد على رضي الله عنه على راس ثلثين سنة اى نهايتها من وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا التقريب والتحقيق انه كان بعد على رض نحو ستة اشهر باقية من ثلثين سنة وهى مدة خلافة الحسن بن على رضي الله عنهما وكان كمال ثلثين عند تسليم الحسن رض الخلافة الى معوية رض وذكر بعضهم ان خلافة ابى بكر سنتان وثلثة اشهر وعمر عشر سنين وستة اشهر وعثمان رض اثنتا عشرة سنة الا عشرة ايام

وعلی رضہ اربع سنین وتسعۃ اشہر وکان سبب شہادتہ انہ اجتمع ثلثۃ من الخوارج وقالوا اہاجت الفتن من علی رضہ ومعویۃ وعمرو بن العاص فلنقتلہم فاختار عبد الرحمن بن ملجم واختار برک ابن عبد اللہ معاویۃ واختار عمرو ابن بکر عمرو ابن العاص وتواعدوا لیلۃ واحدۃ فاصاب عبد الرحمن علیا رضہ وہو خارج الی صلوۃ الفجر فقتلہ واصاب برک ابن عبد اللہ معاویۃ فضربہ بالسیف علی عجزہ فاخذوہ فخلاہ معاویۃ لما کان حلیما صبورا وانقطع انزالہ ونسلہ ولم یصب عمرو بن بکر عمرو بن العاص لانہ کان مریضا لم یخرج الی الصلوۃ واستخلف غیرہ فقتل خلیفتہ فمعاویۃ رض ومن بعدہ لا یکون خلفاء بل ملوکا وامراء لانہم بعد ثلثین وھذا ای انتہاء الخلافۃ علی ثلثین سنۃ مشکل لان اہل الحل والعقد ای المجتہدین والحل کشاون والعقد بستن والمجتہد صاحب التجویز والمنع ومن فسر اہل الحل والعقد باہل مکۃ ومدینۃ فلم یصب قد کانوا متفقین علی خلافۃ الخلفاء العباسیۃ وہم سبعۃ وثلثون من نسل عبد اللہ بن عباس رضہ عم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبعض المروانیۃ وہم عشرۃ من نسل مروان ابن الحکم بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد الشمس بن عبد المناف والحاصل ان السلف کانوا یصلون مع ہؤلاء الجمع والاعیاد ویتولون باذنہم القضاء ویعزون فی رکابہم ویحرمون الخروج علیہم ویعتقدونہم خلفاء مع انہم بعد ثلثین سنۃ کعمر بن عبد العزیز مثلا ابن مروان بن الحکم وہو خامس الخلفاء الراشدین صاحب الحدیث والاجتہاد والتقوی والعدل والکرامات والمناقب الرفیعۃ توفی یوم الجمعۃ فی آخر رجب سنۃ احدی ومائۃ والتخصیص ان اطلاق العباسیۃ وتقیید المروانیۃ بالبعض مبنی علی اشتہار العباسیۃ فی الالسنۃ بلقب الخلافۃ والافحالہم کحال المروانیۃ من صلاح بعض وفساد بعض وکذا حال اہل الحل والعقد فی اتباع الفریقین علی السواء وتفصیل الخلفاء والملوک ان ولیہم بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر رضہ ثم عمر رضہ ثم عثمان رضہ ثم علی رضہ ثم الحسن رضہ الی ثلثین سنۃ ثم معاویۃ نحو عشرین سنۃ ثم یزید ثلث سنین ونصفا ثم ابنہ معویۃ اربعین یوما وکان رجلا صالحا ولکنہ عزل نفسہ ومات ثم مروان بن الحکم تسعۃ اشہر ثم ابنہ عبد الملک احدی وعشرین سنۃ ثم ابنہ ولید نحو عشر سنۃ ثم اخوہ سلیمان ابن عبد الملک نحو ثلث سنین ثم عمر بن عبد العزیز

سنتين وثلثة اشهر ثم يزيد بن عبد الملك اربعا ثم هشام بن عبد الملك عشرين ثم الوليد بن يزيد بن عبد الملك سنة وشهرين ثم يزيد بن الوليد خمسة اشهر ثم ابراهيم بن الوليد اربعة اشهر ثم مروان بن محمد بن مروان بن الحكم نحو خمس سنين وانقضى به دولة المروانية ثم قام العباسيون فاولهم عبد الله الملقب بالسفاح بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اربع سنين ثم اخوه المنصور اثنين وعشرين سنة ثم محمد بن عبد الله الملقب بالمهدي عشر سنين وكان من الصلحاء ثم ابنه الهادي موسى سنة ثم هارون الرشيد ثلثا وعشرين ثم ابنه الامين اربعا ثم اخوه المامون الفلسفي عشرين ثم اخوه المعتصم بالله تسعا ثم ابنه هارون الواثق بالله ستا ثم اخوه جعفر المتوكل على الله اربعة عشر ثم محمد المنتصر بالله سنة اشهر ثم احمد المستعين بالله بن المتوكل ثم محمد المعتز بالله اربعا ثم محمد المهتدي بالله سنة واحدة ثم احمد المعتمد على الله بن المتوكل عشرين سنة ثم احمد المعتضد بالله نحو عشرة ثم علي المكتفي بالله ست سنين ثم اخوه جعفر المقتدر بالله اربعا وعشرين ثم محمد القاهر بالله سنة ونصفا ثم احمد الراضي بالله ست سنين ثم ابراهيم المتقي لله ثلثا ثم عبد الله المستكفي بالله سنة واربعة اشهر ثم المطيع لله احدى وعشرين سنة ثم عبد الكريم الطائع لله سبعة عشر ثم القادر بالله نحو خمس واربعين ثم المقتدي بامر الله نحو عشرين ثم المستظهر بالله خمسا وعشرين ثم المسترشد بالله سبعة عشر ثم الراشد بالله نحو سنة ثم المقتفي لامر الله خمسا وثلثين ثم المستنجد بالله عشرا ثم المستضيء بامر الله باربع سنين ثم الناصر لدين الله سبعا واربعين ثم ابنه الظاهر بالله نحو ثلثة عشر ثم ابنه المنتصر بالله نحو ثلثة عشر ثم المستعصم بالله نحو اثنتي عشر فخرج التاتار كفار الترك فقتلوه في بغداد ثم قتلوا من المسلمين في كورتهم واناثهم وصبيانهم في بلاد المسلمين ما لا يحصى وتمت دولة العباسية ومن العجائب ان كل سادس منهم خلع عن الخلافة او قتل والسادس الاول حسن بن علي وتمام قصصه مطولا في تاريخ الخلفاء للسيوطي ولعل المراد من الحديث ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة اي مخالفة الخليفة الحق وميل عن المتابعة اي اعراضه عن متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في الزهد وكمال التقوى وقيل معناه مخالفة الناس الخليفة وميلهم عن متابعة ما ورد عليه ان هذا لم يوجد الا في الشيخين تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون وما يدل على ان الخلافة لم تنقطع على ثلثين قوله عليه الصلوة والسلام لا يزال الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم

حواشی
متعلقہ صفحہ نمبر
۵۰۶

۵۰۷

باقی بر صفحہ ۵۰۸

٥٠٩

من قریش رواہ احمد ومسلم ان قلت ہذا قدح عظیم فی معویۃ رضہ لانہ اول من کان ملکا بعد ثلثین و
اہل السنۃ لایجوزون قدحہ قلت لاہل الخیر مراتب بعضہا فوق بعض وکل مرتبۃ منہا یکون محل قدح
بالنسبۃ الی التی فوقہا وکان الامام الغزالی بعدما اخذ فی التصوف یتاسف علی ما مضی من عمرہ فی
التصنیف حتی الفقہ ولذا قیل حسنات الابرار سیئات المقربین وفسر بعض الکبار قولہ علیہ الصلوٰۃ
والسلام انی لاستغفر اللہ فی الیوم اکثر من سبعین مرۃ بانہ کان دائم الترقی وکلما کان یترقی
الی مرتبۃ استغفر عن المرتبۃ التی قبلہا واذا تقرر ذلک فنقول کان الخلفاء الراشدون لم یتوسعوا
فی المباحات وکان سیرتہم سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبر علی ضیق العیش وبحسب فقد
الانصاف والانقار عن مقتضیات الطبائع البشریۃ واما معاویۃ فہو وان لم یرتکب منکرا لکنہ توسع
فی المباحات ولم یکن فی درجۃ الخلفاء الراشدین فی اداء حقوق الخلافۃ لکن عدم المساواۃ
بہم لا یوجب قدحا فیہ ومما یدل علیہ قولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اول من یثلم سنتی رجل من بنی امیۃ

يقال لم يزيد كما في الصواعق ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب ارا د اجماع اهل السنة والشيعة
والمعتزلة لا اهل السنة فقط بدليل قوله وانما الخلاف ولا الفرق كلها الا ان الخوارج لا يوجبونه وهم في
ذلك على ثلث فرق الفرقة الاولى من لم يوجبه مطلقا مستدلين بوجوه احدها ان الفتن فيه و
سفك الدماء اجيب بان مضار النصب اعظم من مضار الترك وفي المثل لولا السلطان لاكل
بعض الناس بعضا ثانيها ان الوصول الى السلطان متعسر فكيف الانتفاع به واجيب بان
شيوع سياسته كاف وثالثها انا نرى اهل البوادي والجبال تنتظم امورهم بلا امام واجيب بالمنع
بل هم كلاب وذباب يعض بعضهم بعضا على ان لكل قوم منهم رئيسا ينتظم امرهم رابعها ان للامامة
شروطا قلما توجد في كل عصر بل لا توجد فيلزم ترك الواجب اجيب بان الواجب نصب من جمع الشروط
ومع فقده لا وجوب فلا ترك لواجب والاحسن ان يقال ان لم يوجد جامع الكل نصب جامع الاكثر
الفرقة الثانية قالت نصبه واجب عند سكون الفتن لا عند هيجانها لعسر اجتماع الناس على الامام
في الفتن اجيب بان الامر بالعكس لان الطبائع ح ترغب فيمن يسكن الفتن الفرقة الثالثة زعمت
الوجوب وقت الفتن لا وقت الامن لعدم الحاجة اجيب بان الامن التام محال عادي بلا امام ولو
سلم فيجب نصبه مخافة ان تقع الفتن فلا يكون لها مانع ومسكن وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى
وهذا قول الشيعة الامامية والاسماعيلية فاحتجوا بان نصبه لطف بالامة واللطف واجب على الله
سبحانه لان تركه بخل واجيب اولا بانه لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه وثانيا بان اللطيف هو الامام
الظاهر فان المخفي خال عن فوائد الامامة فيلزم ترك الواجب عنه تعالى على مذهبكم من ان الامام هو
المهدي المخفي او على الخلق بدليل سمعي وهذا عند اهل السنة او على الخلق بدليل عقلي وهذا مذهب المعتزلة

والزیدیة یستدلین بان الامام لطف یحمل الامة علی الخیر ویزجرهم عن الشر وکل ما کان کذلک فهو
واجب علی الله تعالی ودفع بانه لو وجب علی الله تعالی لم یخل الزمان عن الامام واللازم باطل و
ایضا قد ثبت انه لا یجب علی الله تعالی شیء والمذهب ای مذهب اهل السنة علی ان اللام للعهد او
علی ان ما سواه لیس بمذهب انه یجب علی الخلق سمعا وقد ذکره الشارح رح علیه ثلثة ادلة فقال
لقوله علیه الصلوة والسلام من مات ولم یعرف امام زمانه سواء کان فی زمانه امام ولم یعرفه او لم یکن فی
زمانه امام اصلا فقد مات میتة جاهلیة بالاضافة والمیتة بالکسر مصدر للنوع والجاهلیة هی الحالة
التی کان الناس علیها قبل الاسلام ای مات مثل موت اهل الجاهلیة وفیه تشدید عظیم ویجب ان
یخص بمن یمکنه النصب والبیعة ویتساهل فیه والحدیث فی صحیح مسلم عن ابن عمر رض قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم من مات بغیر امام مات میتة جاهلیة وفی روایة لمسلم ایضا مرفوعا من مات ولیس فی
عنقه بیعة مات میتة جاهلیة ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبی صلی الله علیه وسلم
نصب الامام مخافة ان یتفرق اجماع المسلمین ویخل نظام الدین حتی قدموه علی الدفن وکذا بعد
موت کل امام من الخلفاء الراشدین ومن بعدهم وهذا اجماع علی کون النصب من المهمات ولان
کثیرا من الواجبات الشرعیة یتوقف علیه علی نصب الامام وقد تقرر فی اصول الفقه ان ما
یتوقف علیه الواجب فهو واجب کما اشار الیه الی التوقف بقوله والمسلمون لا بد لهم من
امام یقوم بتنفیذ احکامهم المشروعة ای اجرائها والباء للتعدیة واقامة حدودهم ای ما
فرض علی فساقهم من حد الزنا والخمر والقذف وسد ثغورهم السد المنع والثغور بالضم جمع ثغر
اطراف دار الاسلام الملاصقة بدار الحرب

مولانا مولوی محمد برخوردار ملتانی رحمة الله تعالی علیه

٥١٢

اراد ثغورها حفظها بالحصون والجيوش لمنع الكفار وتجهيز جيوشهم التجهيز اعطاء كل المسافر ما يحتاج اليه ومنه تجهيز البنات عند الزفاف واخذ صدقاتهم زكوة النصاب والعشر والخراج تؤخذ من اغنيائهم وتقسم على فقرائهم وقهر المتغلبة اى الغالبين بلا حق من الظلمة والغاصبين والمتلصصة اى السارقين المبالغين فى السرقة وقطاع الطريق بالضم والتشديد جمع قاطع من يرصد الطريق للنهب واقامة الجمع والاعياد وهى من اعظم شعائر الاسلام وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ان قلت القطع والقبول يتحققان من الحكم ايضا قلت قد لا يتحققان منه كما فى الحدود والقصاص لا بد فيهما من الامام او نائبه والية الطبائع مجبولة على التمرد فلا ينقطع قطع الحكم وقبوله لعدم القهر وتزويج الصغار جمع صغير والصغائر جمع صغيرة الذين لا اولياء لهم اى ليس لهم من الاقارب من يدبر امرهم وذلك لانه لا ينفق المال على ذلك الا صاحب بيت المال وقسمة الغنائم وذلك لان الطمع لا ينقطع الا بمنع من له قهر ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها آحاد الامة وقد اطنب المص اطنابا لا يناسب المختصر تنبيها على الاهتمام بنصب الامام وارشادا للائمة الى ما يجب عليهم فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة اى سياسة وغلبة فى كل ناحية طرف من الارض بان يكون فى بخارا امام وفى سمرقند امام آخر ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة على جميع بلاد الاسلام قلنا لانه اى الاكتفاء يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الافضاء رسانيدن الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا من المحاربات بين ملوك الاسلام ولا يخفى ان نصب من تملك بلاد الاسلام كلها مشكل وكنت اتعجب منه حتى رأيت فى المواقف انه لا يجوز العقد لامامين فى ارض متضائقة الاقطار واما فى ارض وسيعة بحيث لا يسع الواحد تدبيرها فهو محل الاجتهاد انتهى واظن ان الجواز ارجح فان قيل فليكتف امر مجهول بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان اى موصوفا بصفات الامامة كالقرشى العاقل السائس او غير امام كالامير الذى ليس قرشيا فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك جمع ترك بالضم وهم قوم عظيم فى الاقليم الشمالى من الارض من اولاد ترك بن يافث بن نوح عليه السلام وكانوا من اشد الكفار

عداوة للمسلمين وقد تغلبوا في المائة السادسة على بلاد الاسلام فقتلوا من المسلمين ما لا يحصى كما
وراء النهر وبغداد ونيسابور وغيرها ثم ملكوها ثم اسلم ملكهم غازان فاسلموا وملكوا بعد الاسلام
وهادمن نسل الترك ملوك ما وراء النهر وقوم جنيتا الذين ملكوا الهند وقطعوا عنها الكفر ومراد الشارح
بالاتراك المسلمين قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا كرفع قطاع الطريق والسارقين و
المتغلبين لكن يختل امر الدين لان الملك ان لم يكن موصوفا بشرائط الامامة لم ينفذ الاحكام
الشرعية منه سيما اذا كان جاهلا بها وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من
ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي
الامة كلهم لتركهم الواجب ويكون ميتتهم ميتة جاهلية وهذا باطل لان الامة لا تجتمع على
الضلالة ولا يخفى ان هذا السؤال لا ورود له بعد ما قرر من قبل ان المراد الخلافة الكاملة ولكن اورده
ليذكر عنه جوابا ثانيا غير الذي مر ذكره قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة واما الخلافة المطلقة فلا امد
لها ولو سلم فلعل دور الخلافة اي زمانها ينقضي بثلثين دون دور الامامة بناء على ان
الامام اعم وهذا بان يكون الامام صاحب الرياسة على المسلمين سواء كان على سنة الخلفاء
الراشدين ام لا وهذا مما يساعده اللغة فان الامام كل من يقتدى به سواء كان على طريقة محمودة
او مذمومة لقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون الى النار والخليفة من يكون نائبا خلف النبي م

فلا بد ان یمشی خلفه علی طریقه لکن هذا الاصطلاح ای کون الامامة اعم من الخلافة مما لم نجده للقوم من اهل

السنة او من المتکلمین کلهم بل من الشیعة من یعکس هذا الاصطلاح و یزعم ان الخلیفة اعم فان

الخلیفة عندهم السلطان عادلا کان او ظالما والامام احد الائمة الاثنی عشر ولهذا یقولون بخلافة

الائمة الثلثة فیعبرون عنهم بالخلیفة الاول والثانی والثالث و تعجب مما کتب بعض

الفضلاء علی الهوامش یقولون ای لا یعتقدون دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکل

اذ لیس بعدهم خلافة لا کاملة لانقضاء ثلثین سنة ولا ناقصة اذ لم یوجد بعدهم قرشی یکون له الریاسة

العامة علی بلاد الاسلام ونصب غیر القرشی لا یجوز فیلزم ان تعصی الامة کلها بترک نصب الامام و

اجیب بانهم لم یترکوه عن اختیار بل عن اضطرار والوعید علی الترک الاختیاری فلا اشکال وقد

یجاب بان المراد بالامام فی الحدیث هو النبی صلی الله علیه وسلم ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرا

لیرجع بلفظ المجهول الیه فی المهمات فیقوم بالمصالح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفیا

عن اعین الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستیلاء عطف علی الاعداء من بیانیة والاستیلاء

الغلبة ولا منتظرا خروجه نعت مبنیا اسم مفعول وخروجه مفعول لم یذکر فاعله وقد یزعم

اسم فاعل وخروجه منصوب عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد ای اصوله

وانحلال نظام اهل الظلم والعناد الانحلال بالحاء المهملة الزوال والمقصود والشیعة کما زعمت

الشیعة خصوصا الامامیة منهم فان الشیعة اقسام منهم الزرامیة قالوا الخلیفة بعد علی

ابنه محمد بن الحنفیة ثم ابنه عبد الله ثم الخلفاء العباسیة ومنهم الجارودیة قالوا الامامة بعد الحسن والحسین

رضی الله عنهما شوری فی اولادهما فکل من خرج بالسیف منهم فهو امام ومنهم المنصوریة ساقوا الامامة

الی الامام محمد الباقر ثم الی رئیسهم ابی منصور العجلی فالذی یذکره الشارح هو مذهب الامامیة خاصة ان

الامام حق مفعول زعمت او بدل عن ما زعمت بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم علی رضی الله عنه

لا تحصی مناقبه واولاده خمس وثلثون والذکور منهم تسعة عشر واهل العقب من اولاده خمس الحسن

ومن نسب ذلك الى معاوية رضي الله عنه فقد اخطا مات سنة تسع واربعين او سنة خمسين وعمره سبع
اربعون سنة لكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع سنين ثم مع ابيه ثلثين ثم في الخلافة ستة اشهر ثم بالمدينة
بقية العمر ودفن بالبقيع وعقبه من ولديه الحسن المثنى بن الحسن بن علي وزيد بن الحسن بن علي رضي الله
عنهم وكان للحسن المثنى خمس بنين عبد الله وابراهيم والحسن المثلث وجعفر وداود رضي الله عنهم
وزعمت الشيعة ان الحسن رضي الله بن علي رضي الله لا عقب له وان الحجاج استاصلهم وهذا كذب
محض ثم اخوه الحسين ابو عبد الله استشهد يوم الجمعة عاشر المحرم سنة احدى وستين عند شط الفرات
بقرب كوفة وله ست وخمسون سنة واشهر واسودت السماء يومئذ وامطرت دما وابتلى الذين حاربوه
باصناف من البلاء والموت القبيح وكان متولى الحرب عبد الله بن زياد امير الكوفة وصاحب
العسكر عمر بن سعد في ستة آلاف ومباشر القتل شمر وسنان بن انس النخعي ثم ان قوما من المسلمين
ارادوا الانتقام منهم فبايعوا المختار بن ابي عبيد فملكوا الكوفة وحاربوا عبيد الله بن زياد بالموصل على
شط الفرات يوم عاشورا فقتلوه سنة تسع وتسعين ولما قتل جاءت حية فطفقت تدخل انفه و
تخرج في مجمع عظيم من الناس حتى فعلت ذلك مرات وقتلوا عمر بن سعد وشمرا اقبح القتل وكذلك
اكثر اصحابهم ولكن المختار اخبر بعد ذلك بانه صاحب الوحي فحاربه مصعب بن زبير بن العوام فقتله

وكان للحسين رضي الله عنه اربعة ابناء علي الاصغر وعلي الاكبر وعبد الله المستشهدان بكربلاء وجعفر مات صغيرا ثم ابنه علي زين العابدين هو علي الاصغر التابعي المدني صاحب الحديث الكثير والزهد والورع يكنى ابا محمد وابا الحسن وابا بكر ويلقب بزين العابدين لكثرة عبادته وخشوعه وبكائه خوفا من الله سبحانه واذا توضأ اصفر لونه وارتعش اعضاءه فسئل فقال الا تدرون من اقف بين يديه وكان يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ووقع حريق في البيت وهو ساجد فناداه الناس فلم يرفع راسه ثم سئل عنه فقال اشغلتني نار الآخرة وعن جابر رضي الله عنه قال كنت جالسا عند النبي صلى الله عليه وسلم والحسين في حجره فقال يا جابر يولد له ولد اسمه علي اذا كان يوم القيمة نادى مناد ليقم سيد العابدين فيقوم ولده ثم يولد له ولد اسمه محمد فان ادركته يا جابر فاقرأه مني السلام رواه ابن المديني وامه شهربانو بنت يزدجرد بن شهريار بن شيرويه بن پرويز بن هرمز بن نوشيروان المشهور بالعدل صارت في السبي حين فتح الصحابة رضي الله عنهم فارس وكانت ولادته لسنتين بقيتا من خلافة علي رضي الله عنه وقيل سنة ثلث وثلثين وقيل سنة خمسين وكان له يوم كربلاء نحو اثنين وعشرين سنة ولم يقاتل لانه كان مريضا وتوفي سنة اربع

بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة ودفن في قبر الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم ومن افادته
من حزنه امر فقال خمس مرات ربنا انجاه الله من الحزن واعطاه ما اراد وطلب منه ابو مسلم الخراساني
ان يختار الخلافة فلم يقبل حتى جعل ابو مسلم الخلافة في آل عباس ثم ابنه موسى الكاظم يكنى ابا ابراهيم
وابا الحسن ويلقب بالعبد الصالح وبالكاظم لكظمه الغيظ وكان يسجد سجدة بعد الطلوع الى الاستواء
وكان يبلغه عن رجل انه يؤذيه فيبعث اليه الف دينار . وكان يسكن المدينة حتى طلبه بعض الملوك
العباسية اليه فمات هناك يوم الجمعة لخمس مضين من رجب سنة ثلاثين ومائة وعمره اربع وخمسون سنة
ودفن بمدينة السلام التي هي البغداد الغربي على الساحل الغربي دجلة واولاده تسع وخمس وعقبه
من اربعة عشر رجلا ثم ابنه علي الرضا هو ابو الحسن علي الملقب بالرضا لانه رضي به الموافق والمخالف
ولد بالمدينة يوم الخميس لحادي عشر من ربيع الاول سنة ثلث وخمسين ومائة وقيل غير ذلك و
توفي يوم الجمعة في تسع بقين من رمضان سنة ثلث ومائتين وقيل غير ذلك وهذا بارض طوس
ودفن في قبة هرون الرشيد وقد عرف الخليفة مامون العباسي قدره وعظمه وطلبه الى خراسان
وسلم اليه الخلافة وخطب باسمه وزوجه بنته ولكنه لم يباشر الخلافة وقيل سمه مامون بعد ذلك لم الصحيح
ومن كلامه الحسنا كفلان من الشباب والسيئا صنفان من العذاب ثم ابنه محمد التقي هو ابو جعفر الثاني
الملقب بالجواد والتقي ولا عقب للرضا الا منه توفي سنة عشرين ومائتين وله خمس وعشرون سنة و
دفن ببغداد عند جده الكاظم وخلف ثلث بنين واربع بنات ثم ابنه علي النقي هو ابو الحسن الملقب بالنقي
بالنون والقاف اي الطاهر ويلقب بالهادي والزكي ايضا ولد في الثالث عشر من رجب سنة اربع
عشرة ومائتين وقيل غير ذلك بالمدينة وتوفي يوم الاثنين لثلث ليال بقين من جمادى الاخرة سنة
اربع وخمسين ومائتين في بلدة عسكر ويلقب بالعسكري وعسكر بلدة بناها الخليفة المعتصم بالله العباسي
وكان الخلفاء يسكنون بغداد مضاف بغداد بعساكره واستغاث اهلها من غلمانه وكانوا ثمانية آلاف
فانتقل الى ارض اهواز وبنا بها بلدة حسنة واقام بها مع عسكره ولذا سميت العسكر واسمها الاصلي
سر من رأى من راها صار مسرورا ثم سميت سامرا بتشديد الراء ثم سامرة للتخفيف ثم ابنه

الحسن العسکری یکنی ابا الحسن ویلقب بالعسکری الثانی تولد یوم الجمعۃ سادس ربیع الاول سنۃ احدی وثلثین ومائتین ثم ابنہ محمد القاسم الصحیح محمد ابو القاسم کما ذکرہ غیر واحد ویحتمل ان یکون تصحیف القائم بالہمزۃ فانہ من القاب المہدی لانہ یقوم بالخلافۃ ولعل الشارح خلط بین اللقب والکنیۃ وفی الجمع بین اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وکنیتہ بحث بل قد ورد النہی عن التکنی بکنیتہ ایضا وتفصیلہ ان الاحادیث فی ہذا الباب علی اقسام الاول سموا باسمی ولا تکنوا بکنیتی رواہ البخاری ومسلم وبہ اخذ الشافعی رح الثانی من تسمی باسمی فلا یتکنی بکنیتی ومن تکنی بکنیتی فلا یتسمی باسمی رواہ الترمذی وہو قول الامام محمد الحنفی الثالث جاءت امرأۃ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقالت انی ولدت غلاما فسمیتہ محمدا وکنیتہ ابا القاسم فذکر لی انک تکرہ ذلک قال ما الذی احل اسمی وحرم کنیتی وما الذی رواہ ابو داود وبہ اخذ مالک وقال ہو ناسخ للنہی الرابع فقال علی رضی اللہ عنہ یا رسول اللہ ان ولد لی من بعدک ولد اسمیہ باسمک واکنیہ بکنیتک قال نعم قال علی رضی اللہ عنہ وکانت رخصۃ لی رواہ الترمذی وصححہ وکذا کنی علی رض ابنہ محمد بن الحنفیۃ ابا القاسم واخذ بعضہم من ہذا الحدیث ان النہی خاص بزمانہ صلی اللہ علیہ وسلم رفعا للاشتباہ فی النداء والذکر وبعضہم ان الرخصۃ خاصۃ لعلی رضی اللہ عنہ فی اولادہ ویدل علیہ ما رواہ ابن عساکر ان طلحۃ قال لعلی جمعت بین الاسم والکنیۃ وقد نہی عنہ فدعا علی رض جماعۃ من الصحابۃ فشہدوا بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخصہ لعلی بعدہ وحرمہ علی من سواہ انتہی ولعل کنیۃ المہدی من ہذا القبیل المنتظر بلفظ المفعول المہدی وکان ولادتہ الخ وقد اختفی فی السرداب

۵۲۱

هو البيت المخفي في جوف الارض و كان اختفاءه سنة ست و مائتين و قيل سنة خمس في بلدة سر من
رأى والشيعة الى يومنا يجتمعون على باب هذا السرداب ينادونه ويحملون الى هذا السرداب نفائس
اموالهم خوفا من اعداء الله وهم الخلفاء العباسية بانهم كانوا لا يرضون باجتماع الناس على العلويين
حسدا وخوفا من خروجهم للخلافة وسيظهر قبل الساعة فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت قبل خروجه
جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايام حيوته كما زعم بعض الطبيعيين ان العمر الانساني لا
يجاوز مائة وعشرين سنة كعيسى عليه السلام رفع حيا الى السماء ويعود الى الارض ثم يموت والخضر عليه السلام
بكسر الخاء وسكون الضاد وبفتح الخاء وكسر الضاد اختلف في اسمه ونسبه فقيل بليا بن ملكان و
قيل ولد آدم عليه السلام لصلبه وقيل ابن مالك اخي الياس وقيل هو ولد فرعون وهو قول شاذ
والصحيح انه نبي معمر محجوب عن الابصار يبقى الى آخر الدنيا وانكر حيوته جماعة منهم البخاري امام المحدثين و
قال صدر الدين القونوي الصوفي وجوده في عالم المثال وليس لهولاء حجة سوى انه ما حديث لو كان الخضر
حيا لزارني فليس بصحيح كما قاله السخاوي والحجة في وجوده ما تواتر عن الاولياء والصلحاء من ملاقاته
قال الشيخ العارف علاء الدولة السمناني الخضر يمرض كثيرا ويداوي نفسه ويتجدد اعضاءه في كل

مائة وعشرين سنة وهو حسن الخلق جواد يعطي النقود والشباب عالم بالكيميا ويتزوج ويولد له ولا يعرفه الزوجات ولا الاولاد ويدخل الاسواق ويبيع ويشتري سيما في سوق منا واكله ونومه قليل ويحب الصوت الحسن وليعفه في السماع رقص ووجد وربما بقي مغلوبا يوما وليلة ويواظب على قوله يا حي يا قيوم يا لا اله الا انت اسالك ان تحي قلبي بمعرفتك بدا انتهى ملخصا وذكرنا في مرام الكلام البسط منه وغيرهما كادريس والياس عليهما السلام والدجال الشقي الى ههنا كلام الشيعة ثم دفع الشارح زعمهم بقوله وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام كاقامة الحدود ودفع الكفار والظالمين وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب خوفه منهم اختفاء دعوى الامامة بان يسكت عنها مطلقا ويظهرها على خواصه لا على العوام كما في حق آبائه من الحسين الشهيد الى العسكري الذين كانوا ظاهرين على الناس الظهور ههنا ضد الخفاء لا بمعنى الغلبة كما يوهمه كلمة على ولا يدعون الامامة ان قلت كان الملوك العباسية يؤذونهم مخافة ان يدعون الامامة فلعله اختفى لذلك قلت قد انقرضت العباسية منذ دهر طويل فما سبب الاختفاء والآن دليل ثالث على بطلان قولهم عند فساد الزمان اي اهله وقد صح النهي عن سب الدهر في الحديث بلفظ لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر رواه البخاري ومسلم وذكر بعضهم ان الدهر من الاسماء الالهية فهذا وجه النهي وقال بعضهم كانوا ينسبون الحوادث الى الدهر ويذمونه فنهي لان الله مرسل الحوادث فعلى الاول يكون النهي خاصا بلفظ الدهر وعلى الثاني يعم الزمان ايضا والاحوط ترك الكل واختلاف الآراء اي الافكار وهذا بالرفع او مدم اتفاقهم على امام واستيلاء الظلمة اي غلبتهم احتياج الناس الى الامام اشد ودفع المفاسد وانقيادهم له اسهل فان الامام يكون عادلا دافعا للآفات عنهم كما في قصة اجتماع الناس على افريدون

لدفع الضحاك الظالم وههنا ابحاث شريفة الاول اختلف اهل الملة في الحسن بن محمد هذا على مذاهب
فاحدها مذهب الامامية من انه المهدي الموعود ويدفعه ما صح في الحديث من ان اسم والد المهدي عبد الله
الثاني ما قيل انه لا وجود له لان الحسن العسكري لم يعقب الثالث انه قد مات وذكر الشيخ علاء الدولة
السمناني ان علي بن الحسين البغدادي كان قطب زمانه فلما توفي صلى عليه محمد بن الحسن العسكري
وجلس محله تسع عشرة سنة وكان قبل ذلك قد اختفى ودخل في الابدال ثم توفاه الله بروح
وريحان ودفن بالمدينة المطهرة وصلى عليه القطب القائم مقامه عثمان بن يعقوب الخراساني انتهى
وقال الشيخ القطب عبد الله اليافعي امام مكة ان محمد بن الحسن الذي يلقبه الامامية بالمهدي مات في
سنة خمس وستين ومائتين وهم يزعمون انه مختف انتهى الرابع مذهب بعض اهل السنة من المكاشفين
من انه حي ونقل عن الشيخ عبد الوهاب الشيخ الشعراني قال مولد المهدي ليلة نصف شعبان سنة
خمس وخمسين ومائتين وهو باق الى ان يجتمع بعيسى عليه السلام هكذا اخبرني الشيخ العراقي وكان
قد اجتمع به انتهى والفرق بين هذا المذهب وقول الامامية انهم يزعمون انه الخليفة من حين اختفاره
الى ان يظهر وان خلافة غيره باطلة ولكن يرد على هذا المذهب ان اسم ابيه ليس عبد الله فلعل
في النقل سهوا ويمكن ان يجاب انه مهدي من جملة المهديين غير المهدي الكبير الموعود والله سبحانه
اعلم البحث الثاني تواترت الاحاديث في خروج المهدي وافرد بعض العلماء بالتاليف و
ملخصها انه من اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وانه يملك الارض ويملؤها بالعدل بعد ما ملئت
بالجور وانه يلاقي عيسى عليه السلام وبالجملة فالتصديق بخروجه واجب وما زعم انه قد مضى وانه
محمد بن عبد الله المنصور ثالث الخلفاء العباسية او عمر بن عبد العزيز الاموي او محمد بن الحنفية
وكله مخالف للحديث وكذا ما قيل انه عيسى عليه السلام بن مريم مستدلا بحديث لا مهدي الا عيسى
بن مريم لان الحديث لا يصح البحث الثالث اختلف في ان المهدي من اولاد الحسن او الحسين و
الراجح هو الاول كما رواه ابو داود عن علي رضي الله عنه وجمع بعضهم بانه من صلب حسني وبطن
حسينية وذكر بعض العلماء في ذلك نكتة وهي ان الحسن ترك الخلافة فجعل الله من صلبه خليفة لا
خلافة كخلافته البحث الرابع ذكر كثير من الاولياء والعلماء اوقاتا مخصوصة لظهور المهدي وقد مضى
اكثرها وقد كنت ارى ان الحق السكوت لان اشراط الساعة كالساعة في ابهام الوقت حتى رأيت

محمد الحافظی البخاری رقم حدیثا فی ذلک والعہدۃ علیہ ویکون من قریش ولا یجوز من
غیرہم ولا یختص ببنی ہاشم واولاد علیؓ یعنی یشترط ان یکون الامام قرشیا ہکذا وقع فی
بعض النسخ بلفظ التصغیر ویاء النسبۃ وذکر بعض الکبراء ان ہذہ الکلمۃ سیئۃ فی العرب ان الصحیح فی
النسبۃ قرشی بفتحتین وفی بعضہا بلفظ التصغیر بلا نسبۃ من باب تسمیۃ الرجل باسم القبیلۃ لقولہ علیہ
الصلوۃ والسلام الائمۃ من قریش وجہ الاستدلال ان الجمع المعرف باللام یبطل معنی الجمعیۃ ویکون
لاستغراق الافراد کما تقرر فی الاصول وہذا وان کان خبرا واحدا لکن لما رواہ ابو بکرؓ محتجا
علی الانصار حین ارادوا ان یکون الخلافۃ فیہم لا فی قریش ولم ینکرہ احد بل عملوا بہ فصار مجمعا
علیہ وہہنا بحث وہو ان جعلہ خبر الآحاد من قلۃ تتبع الاحادیث کما ہو عادۃ المتکلمین فانہ حدیث متواتر
رواہ نحو اربعین صحابیا کما فی الصواعق ومن زعم انہ اقل من نصاب المتواتر کذبہ التجارب والرجوع
الی الوجدان عند سماع الاخبار ان قلت لو سلم انہ خبر الآحاد فلا باس لان مسئلۃ الامامۃ من الفروع وقد
تقرر ان العمل بالخبر الواحد واجب قلت نعم لکن الشیعۃ یجعلونہا من الاصول الاعتقادیۃ وکثیر من المتکلمین
لا یکتفی فیہا بالخبر الواحد ولو سلم فالحجۃ الاقوی خیر من القویۃ ولم یخالف فیہ ای فی اشتراط القرشیۃ
الا الخوارج وبعض المعتزلۃ ولا یشترط ان یکون ہاشمیا ای من اولاد ہاشم بن عبد مناف او علویا بالکسر ای
من اولاد علی عن الزہراء او غیرہا رضی اللہ عنہم وہذان الشرطان لبعض الشیعۃ ما ثبت بالدلائل
من خلافۃ ابی بکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم وانعقاد الاجماع وقد ورد فی بعض الآیات وکثیر من الاحادیث
ما یدل علی صحۃ خلافتہم مع انہم لم یکونوا من بنی ہاشم وان وصلیۃ کانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد النضر بن کنانۃ

٥٢٥

الملقب بقريش اولا عند الجمهور لانه اجتمع يوما فی ثوب فقالوا تقرش ای اجتمع من قولهم قرشه اذا جمعه من باب ضرب ونصر او لانه جاء الی قومه فقال کانه جمل قریش ای شدید وقیل قریش بن مخلد بن غالب بن فهر کان قدوتهم فی سفر التجارة وکان الناس یقولون جاء عیر قریش وقیل سموا به لاجتماعهم فی الحرم وقیل لانهم کانوا یجمعون التجارات وقیل قریش دابة فی البحر یخافها دواب البحر سموا به لشجاعتهم

وهاشم هو ابو عبد المطلب بتشدید الطاء جد رسول الله صلی الله علیه وسلم عطف بیان لعبد المطلب فانه محمد بن عبد الله کان حسن الوجه یری فی وجهه نور النبی صلی الله علیه وسلم وعاش ثمان عشرة سنة وروی باسانید ضعیفة ان النبی صلی الله علیه وسلم دعا ربه فاحیاه وآمنة ام رسول الله صلی الله علیه وسلم وآمنا به واختار الامام الرازی انهما ماتا علی ملة ابراهیم علیه السلام والجمع ان الاحیاء کرامة لهما لیعنا ثوابهما وقد الف الحافظ المحقق جلال الدین الاسیوطی رسائل ستا فی اثبات ایمانهما وایمان جمیع آباء النبی صلی الله علیه وسلم الی آدم ... وتبعه محققوا المتاخرین وعارضه علی ابن سلطان القاری رسالة فی اثبات کفرهما فرای استاذه ابن حجر المکی فی منامه ان القاری سقط من سقف فانکسرت رجله فقیل هذا جزاء اهانة والدی رسول الله صلی الله علیه وسلم فوقع کما رای ومن اراد کشف مشکلات هذه المسئلة فلینظر فی رسائل الاسیوطی ابن عبد المطلب اسمه شیبة وسمی عبد المطلب لان هاشما قال لاخیه المطلب بن عبد مناف ادرک عبدک بمدینة وکان قد ذهبت امه الی اخواله بنی عبد النجار احد قبائل الانصار وقیل جاء به المطلب وهو فی ثیاب رثة فقیل له من هو فقال عبدک واستحیی ان یقول هو ابن اخیه ثم احسن حاله وقال ابن اخی هاشم وکان جوادا کریما حسن الوجه وعاش مائة واربعین سنة ابن

هاشم اسمه عمرو ولقب هاشما لهشمه الثرید

للناس في القحط بن عبد مناف بالفتح اسم صنم. بن قصي بضم القاف وفتح الصاد وتشديد الياء تصغير قصي على فعيل من قصا يقصو اذا بعد من باب نصر واسمه زيد او مجمع ولقب به لانه بعد عن قومه الى بلد قضاعة وهم قوم من العرب. بن كلاب جمع كلب لانه اتخذ الكلاب للصيد او لان العرب كانوا يسمون بنحو كلب وذئب لدفع العين وسئل اعرابي عن ذلك فقال نسمي الدعاء بنا باسم السباع لاعدائنا او مصدر بمعنى المكالبة وهو المخاصمة والمحاربة فيكون كالتسمية بالشجاع. بن مرة بضم الميم وتشديد الراء. بن كعب كان صاحب رشاد وتجمع قريشا يوم الجمعة ويخطب ويخبرهم بامر النبي صلى الله عليه وسلم ويامرهم باتباعه ويقول ياليتني كنت معه حين يخالفه قومه. بن لوي بضم اللام وفتح الواو وتشديد الياء تصغير اللاي. بن غالب بن فهر بكسر الفاء وقال الهروي الاصح ان قريشا لقبه وان من لم يكن من اولاده فليس بقرشي بل كناني. بن نضر قيل اسمه قيس ولقب نضر النضارة وجهه اي حسنه. بن كنانة بكسر القاف. بن خزيمة بضم الخاء وفتح الزاء وعن ابن عباس انه كان مؤمنا. بن مدركة اسم فاعل سمي عمرو ولقب مدركة لان اباه خرج في ابله فتقرب من ارنب فادركها عمرو فسمي مدركة وطبخها اخوه عامر فسمي طابخة. بن الياس بكسر الهمزة المقطوعة وقيل بفتحها موصولة منه الرجاء وكان يسمع في صلبه تلبية صلى الله عليه وسلم بالحج وهو اول من اهدى البدن الى الكعبة وكان ينكر على اولاد اسمعيل انحرافهم عن دين الحق ويعظهم حتى ردهم الى رايه وفي الحديث لا تسبوا الياس فانه كان مؤمنا. بن مضر على وزن عمر بن مضر اذا ابيض او مضر اللبن او حمض وكلاهما من باب نصر وسرف وعلم لقب لبياض لونه او لانه كان يحب اللبن

الحامض وهو بالفارسية ووغ وعن ابن عباس انه كان مسلما على ملة ابراهيم ولقبه انه سقط عن البعير فاصيبت يده فقال وايداه وايداه وكان حسن الصوت فطربت الابل فصار ذلك اصل الحداء في العرب ابن نزار بكسر النون وتخفيف الزاء المعجمة مشتق من النزر وهو القليل لانه لما ولد راى ابوه في وجهه نورا فاطعم طعاما كثيرا وقال هذا كله نزر اى قليل في حق هذا الولد وقيل لانه كان قليل النظير بن معد بفتح الميم والعين وتشديد الدال يروى ان بخت نصر الملك الكافر السفاك دخل بلد العرب يريد قتلهم فاوحى الى ارميا احد الانبياء من بنى اسرائيل ان ائت معدا واحمله الى الشام وتولّ امره فانه يخرج من ولده خاتم الانبياء بن عدنان بفتح العين يسمى ابا العرب واليه ينتهي النسب ومن جاوزه حتى انتهى الى آدم فقد خطأ عند المحققين. قال الحافظ ابن دحية اجمع العلماء على ان النبي صلى الله عليه وسلم انما انتسب الى عدنان ولم يتجاوزه وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كذب النسابون بعد عدنان فالعلوية والعباسية اى اولاد عباس عم النبي صلى الله عليه وسلم وانما تعرض بذكرهم لتصحيح كلامهم فانهم كانوا خلفاء وهر طويلا من بنى هاشم لان العباس وابا طالب والد علي رضي الله عنه كان يحب النبي صلى الله عليه وسلم ويحفظه ولكن مات على الكفر كما في صحيح البخاري ومسلم خلافا للشيعة ابنا عبد المطلب بن هاشم وابو بكر قريشي لانه ابن ابي قحافة بالضم اسلم يوم فتح مكة ولم يكن من المهاجرين من اسلم الاباء والبنوه وبناته الا ابو بكر رضي الله تعالى عنه عثمان عطف بيان لابي قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى

۵۲۸

ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما اى معصوما عن الذنوب خلافا للشيعة وتطلوبهم عن ذلك ابطال خلافة كل من عدا الائمة الاثنى عشر زاعمين ان العصمة لا تعرف الا من جهة الشارع والشارع اخبر بعصمة الاثنى عشر فقط فينحصر الامامة فيهم وايضا قالوا قد وجد عن الخلفاء الثلثة ذنوب احدها ان ابا بكر منع الارث عن فاطمة رضى الله عنها مع ثبوته بالكتاب ثانيها انه منع عنها قرية فدك وادعت الهبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهد بها على رضى الله عنه وجوابها انه عمل بما سمعه من النبى صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولا يجوز بلا تمام نصاب الشهادة يقال ولذا لم يغير على رضى الله عنه هذا الحكم فى خلافته ثالثها ان النبى صلى الله عليه وسلم ولى عمر رضى الله عنه الصدقة ثم عزله ثم ابو بكر رضى الله عنه نصبه للخلافة واجيب بانا لا نسلم العزل بل انتهى العمل بانتهاء المعمول ولعل العزل كان لامر آخر لا لعدم الاهلية رابعها ان الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وقد نصبه النبى صلى الله عليه وسلم فى مرض موته الى الشام وقال لعن الله من تخلف عنه وجعل الثلثة فيهم الا عليا رضه اجيب بمنع صحته خامسها ان ابا بكر رضه قطع يسار سارق واحرق فجاءة السلمى بالنار وهو يقول انا مسلم والتعذيب بها كبيرة اجيب بمنع صحته ولو سلم فالقطع من غلط الجلاد والاحراق من الاجتهاد وتهديدا وكان فجاءة من الزنادقة سادسها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى زوجته ولذلك تزوجها من ليلة فترك ابو بكر رضه قصاصه وحده اجيب بان قتله لردته وشبهة العقد تسقط الحد على ان صحته من المجتهدات وقيل كانت مطلقة مالك سابعها ان ابا بكر رضى الله امر باحراق بيت على رضى الله عنه وفيه فاطمة والحسنان رضى الله عنهم لتاخره عن البيعة قلنا كذب محض ثامنها ان عمر رضى الله عنه منع الخمس عن اهل البيت قلنا لم يصح ولو سلم فمجتهد فيه فلعله وجدهم اغنياء وقال ابو حنيفة رح لا حظ للاغنياء من الخمس تاسعها انه نهى عن متعة النساء بعد ثبوتها بالقرآن والسنة قلنا صح عن على وغيره من الصحابة

رمز انها منسوخة كما في الصحيحين ما شرحنا انه نهى متعة الحج قلنا اجتهادا الحادي عشر انه غرق كتاب فاطمة رضي
حين ندم ابوبكر رضي الله عنه على منع فدك وكتب لها كتابا وانه ضربها حتى اسقطت الولد ومات
قلنا بهتان عظيم الثاني عشر ان عثمان رضي الله عنهم ولى اقاربه الفسقة وهذا ظلم قلنا زعمهم الصلحاء
الثالث عشر انه كان يؤثر اقاربه بيت مال المسلمين قلنا كان الايثار من مال نفسه فان تموله مشهور
الرابع عشر انه حمى الحمى لنفسه مع ان في الماء والحشيش حق المسلمين اجمع اجيب بانه كان لانعام
الصدقة وقد سبقه اليه الشيخان الخامس عشر انه ضرب عبد الله بن مسعود رضي الله حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمار بن ياسر حتى اصابه فتق ونفى ابا ذر الغفاري الى الربذة قلنا لا نسلم فقصة ابن مسعود
والاحراق كان لاجماع الصحابة على مصحف واحد لنفي الخلاف وعمار رض وابو ذر رض اغلظا عليه فادبهما
وللامام ذلك اذا رأى المصلحة ولذلك قتل علي رض في حرب الجمل وصفين من الصحابة جما غفيرا
السادس عشر انه اسقط القود عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حين قتل الهرمزان ملك الاهواز بعدما اسلم
قلنا س عبد الله انه ارتد وكان عبد الله من عظماء الصحابة المجتهدين فكان قتله اجتهاديا فلا قصاص

فهذه نبذة من الباب وبالجملة فاكثر ما ذكروه من مثالب الصحابة رضه موضوع وما صح منها فمن الخطأ
الاجتهادي والمجتهد ماجور في خطائه لا ماخوذ ولو سُلّم وقوع الذنب منهم فلا باس ولا يشترط العصمة
في الخلافة ويكفيهم ما وعدهم الله من المغفرة والجنة والغيبة من اعظم الذنوب سيما في الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته يريد ان امامة ابي بكر صحيحة قطعا بالاجماع فلو
كانت العصمة شرطا لكان عصمته معلومة قطعا لكن لا قطع بها فالعصمة ليست بشرط ان قلت
هذه الحجة كالمصادرة على المطلوب لانهم ارادوا بهذا الاشتراط ابطال خلافة ابي بكر رضه قلت ليس
مقصودهم مقصورا على ابطال خلافته فقط بل ابطال خلافة كل من سوى الاثنى عشر والاجماع حجة قاضية
على كل من الطرفين .... فهو كما يدل على صحة خلافة ابي بكر رضه يدل على
عدم اشتراط العصمة فالاحتجاج معقول وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لانه دعوى لا بد لها ان
تثبت واما عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط ان قلت عدم العلم بالدليل لا يدل على عدم
المدلول والا لزم العامة نفي اكثر الموجودات قلت هذا في المباحث النقلية واما في العمليات
فليس الامر كذلك بعد استقراء الادلة ولذا انحصر الفرائض والمحرمات فيما بلغنا مع احتمال ان
يكون فيها ما لم ينقله الرواة او نقرض حاملوه وذلك لان الظن كاف في العمليات واعلم ان
تحقيق ماهية العصمة من المزالق والمفصلة انهم ذكروا للعصمة تعريفين احدهما عدم خلق الله

٥٣١

الذنب فی العبد فعلی ہذا یکون المعصوم من لا یخلق فیہ ذنب وغیر المعصوم من خلق فیہ الذنب فیکون مساویاً للمذنب بالضرورة ثانیہما ملکة نفسانیة تمنع علی المعاصی واصل ہذا منقول عن الحکماء وذکر صاحب المواقف وغیرہ ان التعریف الاول مبنی علی اصول الاشاعرة من استناد الممکنات کلہا الی الحق سبحانہ بلا واسطة ویدل لہ علیہ الصلوة والسلام المعصوم من عصمہ اللہ رواہ البخاری والثانی مبنی علی اصول الفلاسفة من الاستناد الی الاستعداد انتہی ملخص کلامہم وعندی ان تطبیقہ علی اصول السنة سہل بان یقال العصمة ملکة نفسانیة یخلقہا اللہ سبحانہ فی العبد فیکون سبباً عادیاً للعدم خلق الذنب فیہ وبالجملة فعلی ہذا التعریف لا یلزم ان یکون غیر المعصوم مذنباً لجواز ان یکون الشخص خالیاً عن ہذہ الملکة ولکن لا یصدر عنہ الذنب بمحض حفظ الحق سبحانہ من غیر سبب واذ عرفت ہذا ظہر لک انہ یجوز علی التعریف الثانی ان یقال ابوبکر رض غیر معصوم ولا یجوز ذلک علی التعریف الاول لان ذلک حکم علیہ بکونہ مذنباً وہذہ کلمة سب والعیاذ باللہ منہا بل یقال ہو غیر واجب العصمة او غیر مقطوع العصمة کما قال الشارح لئلا یلزم اثبات الذنب وہکذا الحال حیث یجری البحث بین اہل السنة والشیعة فی عصمة اہل البیت فاحفظ ہذا الفرق لیحفظک عن الحیرة والخبط فمن الخبط فی ہذا الباب ما وقع لعلماء السند من المناظرة وتحریر المکاتبات فی عبارة الصواعق حیث ذکر اعتراض الشیعة بان الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا ادعت فدک وشہد لہا اہل البیت وہم معصومون عن الکذب والخطا وجواب اہل السنة بانا لا نسلم العصمة فتحیر بعض علماء السند وقال ای ذنب صدر عنہم حتی قیل بنفی العصمة عنہم وخفی علی المتحیر ان العصمة المنفیة انما ہی بالمعنی الثانی فلا یوجب نفیہا صدور ذنب الیہ من الخبط

فی ہذا الباب ما ذکرہ بعض المحشین نظرا الی التعریف الاول ان ابابکر رضی اللہ عنہ مذنب لانہم
صرحوا بانہ غیر معصوم وغیر المعصوم مذنب ویدل علیہ احراقہ فجارۃ بالنار وقطعہ یسار السارق
والقضاء بلا علم ذنب انتہی قلت ظہر لک ان القائلین بانہ غیر معصوم ہم اصحاب التعریف بالملکۃ
والقائلین بان غیر المعصوم مذنب ہم اصحاب التعریف بعدم الخلق فلا یتکرر الحد الاوسط و
بعبارۃ اخریٰ نقول ان ارید نفی العصمۃ بمعنی عدم الخلق فلا نسلم الصغریٰ بل نقول ہو غیر
مقطوع العصمۃ کما اشار الیہ الشارح وان ارید نفی العصمۃ بمعنی الملکۃ فلا نم الکبریٰ ولیت شعری
کیف یتصدی امثال ہؤلاء للتصنیف والیہ من الخبط فی ہذا المقام ما قیل انہ کان علی الشارح
ان یقول مع عدم عصمتہ کما قال غیرہ لا ان یقول مع عدم القطع بعصمتہ ولکنہ راعی الادب و
فیہ نظر لان الشارح ذکر التعریف بعدم الخلق فلا یجوز منہ نفی العصمۃ لئلا یلزم اثبات الذنب و
تحقیق ہذا المقام من خواص لطائفنا واللہ اعلم احتج المخالف وہم الشیعۃ علی اشتراط العصمۃ
بقولہ تعالیٰ لابراہیم قال انی جاعلک للناس اماما قال ومن ذریتی قال لا ینال عہدی الظلمین
سأل ابراہیم ان یکون من ذریتہ ائمۃ فقال لا ینال عہدۃ الامامۃ الظلمین منہم وغیر المعصوم ظالم
لصدور الذنب منہ وہذا بناء علی التعریف بعدم الخلق فلا ینالہ عہد الامامۃ والجواب المنع ای منع
قولہم غیر المعصوم ظالم فان الظالم مرتکب معصیۃ مسقطۃ للعدالۃ مع عدم التوبۃ والاصلاح
ای تدارکہا بالعمل الصالح فغیر المعصوم لا یلزم ان یکون ظالما لجواز ان یرتکب صغیرۃ فقط او کبیرۃ
ولکن یتوب عنہا ویصلح العمل فیخرج عن العصمۃ ولا یدخل فی حد الظلم وہذا الجواب مبنی علی التعریف
بعدم الخلق کما اختارہ فی ہذا الکتاب واما اذا فسرنا العصمۃ بالملکۃ کما اختارہ فی شرح المقاصد
فالجواب فی غایۃ الوضوح وہو ان غیر المعصوم لا یلزم ان یکون مرتکبا لجواز ان لا یکون للشخص
ملکۃ الاجتناب ومع ہذا لا یکون محفوظا عن الذنب واعلم ان لہم فی الجواب عن الآیۃ
وجوہا آخر اعرضنا

ان المراد بالظالم الكافر لقوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم ثانيها ان المراد بالظالم من تعدى على الغير فهو اخص من العاصي ثالثها ان المراد بالعهد عهد النبوة لا الامامة وللشيعة في الاستدلال على العصمة وجوه آخر الاول ان الامام ينصب لاجل الامر والنهي فلو عصى لوجب نصب امام آخر لنهيه و يتسلسل واجيب بان فائدته غير محصورة في ذلك كما مر في كلام المص ثانيها القياس على النبي لانه خليفته واجيب بالفرق العظيم ثالثها انه واجب الطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول و اولي الامر منكم فيلزم طاعة العاصي اجيب بان طاعة اولي الامر محصورة فيما لا يخالف الشرع و

حقيقة العصمة اي ماهيتها ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره واختار في شرح المقاصد التعريف بالملكة وليس هذا تناقضا لعدم التفاوت في المقصود من التعريفين و زعم الفاضل الخيالي ان ماهية العصمة هي الملكة واما عدم الخلق فهو غايتها ومآلها وهذا من غاية الخبط في هذا المقام لان كون عدم الخلق حدا للعصمة مشهور ويدل عليه قول الشارح وحقيقة العصمة

وهذا معنى قولهم هي اي العصمة لطف من الله تعالى يحمله اي العبد على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء علة لبقاء الاختيار وهذا تكملة للتعريف والابتلاء هو الامتحان بالتكليف ولا شك ان عدم القدرة على الذنب ينافي التكليف باجتنابه وهذا التعريف منقول عن المعتزلة ولكن

لما كان غير مخالف لتعريف الاشاعرة في المآل ذكره تأييدا لبقاء القدرة ولهذا اي لاشتراط
ابقاء القدرة قال الشيخ ابو منصور لا يزيل المحنة اي الامتحان وبهذا ظهر فساد قول من قال هم بعض
الشيعة انها اي العصمة خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه اي كيف يصح
هذا التعريف و المحال ان كون الذنب محالا ينافي التكليف والثواب وعندي ان هذا الدليل الزامي
على الشيعة فانهم يذهبون مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين واما على مذهبنا فيجوز التكليف
والثواب اذ لا يقبح من الله سبحانه شيء ولا يشترط ان يكون افضل اهل زمانه خلافا للشيعة
وغرضهم ابطال خلافة من عدا الائمة الاثنى عشر اجمعين ان الافضلية لا تعلم الا بالنص ولا نص في
غيرهم ويستدلون على الاشتراط بان امامة المفضول قبيحة عقلا والقبيح لا يصدر عن الله سبحانه
وبان المعلم لو تخلف على الصبيان من ليس اعلمهم عد ذلك سفها ودفعهما ظاهر من كلام الشارح
لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها لان عظم مدار السلطنة هو على المهارة بامور الدنيا لا على المهارة بالعلم
الشرعي وكثرة العبادة والمواجب جمع موجب بالفتح اي ما يوجبه الخلافة من العدل وحفظ الثغور
وغيرها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة لكونه ذا شوكة
عظيمة والاثارة برانگیختن ولهذا اي لعدم اشتراط الافضلية جعل عمر رضي الله عنه الامامة شورى بين
الستة مع ان بعضهم وهو عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما افضل من البعض وهذا الاحتجاج
تحقيقي ولم يقصد به الزام الشيعة فلا يرد ان فعل عمر رضي الله تعالى عنه لا يرد عليهم فان قيل كيف
يصح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو
نصب امامين مستقلين بحيث يجب طاعة كل منهما على الانفراد وانما كان غير جائز لما يلزم في ذلك من امتثال
احكام متضادة على تقدير تخالفهما في امر بان يأمر احدهما به وينهى الآخر عنه واما في الشورى فالكل
بمنزلة امام واحد هذا قول بعضهم ولكن الصحيح ان عمر رضي الله اراد ان يتشاوروا فيختاروا
احدهم للامامة ولا اشكال على هذا التقدير ايضا ويشترط ان يكون من اهل الولاية اي التصرف
في الامور اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا ثم ذكر الدلائل على اللف والنشر اذا ما جعل الله تعالى

٥٣٥

للکافرین علی المؤمنین سبیلا" اقتباس من القرآن والسبیل التصرف ومن ههنا قالوا یحرم
علی السلطان ان ینصب العمال من اہل الذمۃ والعبد مشغول بخدمۃ المولی والامام یجب ان یکون
فارغا للتدبیر المصالح مستحقرا فی اعین الناس والامام ینبغی ان یکون معظما فیہم حتی لا یستنکفوا
من اتباعہ آن قلت جاء عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اسمعوا واطیعوا وان استعمل
علیکم عبد حبشی رواہ البخاری اجیب بانہ مبالغۃ محمولۃ علی الفرض والتقدیر "والنساء ناقصات
عقل ودین" اقتباس من الحدیث وسئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن معناہ فقال ما حاصلہ ان شہادتہا
نصف شہادۃ الرجل فذلک من نقصان عقلہا وتمکث ایاما لا تصلی ولا تصوم فذلک من نقصان
دینہا فی استدلال الشارح بہ خفاء لا یخفی والاوضح الاستدلال بالحدیث عن ابی بکرۃ الثقفی
قال لما بلغ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اہل فارس ملکوا علیہم بنت کسری قال لن تفلح قوم
ولوا علیہم امرأۃ رواہ البخاری والیہ ہی مأمورۃ بالتستر وترک الخروج الی مجامع الرجال وایضا قد
اجمع الامۃ علی عدم نصبہا حتی فی الامامۃ الصغری "والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور
والتصرف فی مصالح الجمہور" ای عامۃ الخلق واصلہ الکثیب العظیم من الرمل قیل اراد بالمجنون المعتوہ
ہو الذی فی عقلہ بعض خلل فان المجنون الخالص لا یصلح اصلا فلا حاجۃ الی نفیہ وعندی ان
الاطلاق افضل لانہ مدلول اللفظ والمجنون لا ینصب نفسہ حتی یقال لا یصلح بل یجوز ان ینصبہ
غیرہ من الحمقی محتجا بانہ ابن الملک فالمنفی غیر مستدرک "سائسا" ای مالکا للتصرف فی امور
المسلمین بقوۃ رأیہ ورویتہ بفتح الراء وتشدید الیاء الفکر القوی "ومعونۃ بأسہ" فی قلوب
الناس "وشوکتہ" ای قوۃ القاہرۃ من العساکر والسیف واصل الشوکۃ خار درخت "قادرا
بعلمہ" باحکام الشرع علی فصل الخصومات وشرط الجمہور ان یکون بالغا درجۃ الاجتہاد فی
الاحکام الاعتقادیۃ والفرعیۃ ولم یشترطہ بعضہم وہو الاشبہ ولعل من شرطہ کان فی العصر الاول
واہل الاجتہاد یومئذ کثیر ومن نفاہ کان بعدہم والاجتہاد فی یومنا اعز من الکبریت الاحمر

وعملہ الصالح ولا یخفی ان الطباع راغبۃ الی متابعۃ الصحابۃ فیکون الصلحاء من اسباب القدرۃ وعدلہ وکفایتہ ای اصابۃ الرای فی المعاملات وفی التہذیب ہو شرط عند الجمہور وشجاعتہ شرط الاکثر لان الرکن الاعظم فی السلطنۃ الحرب ولم یشترط بعضہم لانہ لا یلزم ان یباشر الامام الحرب بنفسہ بل یکفیہ نصب الشجعان لہا علی تنفیذ الاحکام کحد الزنا والسرقۃ والقذف علی کل سیسر وشریف وحفظ حدود دار الاسلام من الکفار وہذا اقل ما ینبغی والا فالعزیمۃ فتح دار الحرب وانصاف المظلوم من الظالم وہہنا ابحاث شریفۃ البحث الاول ملخص الکلام فی شروط الامامۃ عند الاشاعرۃ انہا تسعۃ فمنہا الحریۃ والذکورۃ والعقل والبلوغ والعدل وہی بالاتفاق بین الفرق کلہم ومنہا القرشیۃ ونفاہا الخوارج ومنہا الشجاعۃ والاجتہاد فی المسائل والتدبیر المصیب شرطہا جمہور الاشاعرۃ ونفاہا بعضہم مستدلا بانہا لا توجد مجتمعۃ فی شخص الا نادرا جدا وفی التابعین الموصوفین بہا کفایۃ البحث الثانی ذکر المحققون انہ اذا لم یوجد الامام الموصوف بہذہ الصفات جاز نصب من لم یوصف ببعضہا للضرورۃ وہل یجب قیل لا والمختار عندی الوجوب حفظا للشرع ودفعا للمضار وہل یجب طاعتہ کما یجب طاعۃ الامام لم ارفیہ کلاما والظاہر الوجوب حفظا للنظام واللہ اعلم البحث الثالث شرط الشیعۃ شروطا کثیرا منہا الہاشمیۃ والعلویۃ والحسینیۃ علی اختلاف مذاہبہم وشرط غلاتہم ظہور المعجز علی یدہ والعلم بجمیع المسائل واخرج ابو جعفر القمی بسندہ الی الامام علی بن موسی الرضا قال یکون الامام ہو اشجع الناس واعلم الناس ویولد مختونا ویری من خلفہ کما یری من امامہ واذا تولد وقع علی راحتہ رافعا صوتہ بالشہادتین ولا یحتلم وینام عینہ ولا ینام قلبہ ویکون عندہ ذو الفقار ومصحف فاطمۃ رضی اللہ تعالی عنہا وصحیفۃ فیہا اسماء متابعیہ الی یوم القیمۃ ولا یری لہ بول وغائط ویستجاب لہ کل دعاء انتہی مختصرا وزعم الشیخ محمد الحافظی البخاری فی فصل الخطاب ان القمی ہذا ہو الذی روی لہ البخاری فی کتاب الطب من صحیحہ وہذا سہو عظیم من ہذا الشیخ بل ہو شیعی کاذب یروی فی باب الامامۃ منکرات وہذا مما یجب حفظہ البحث الرابع طرق ثبوت الامامۃ اربعۃ الطریق الاول نص الشارع وہذا بالاجماع من الفرق وہل وقع نص فی ملتنا علی خلافۃ احد قال الشیعۃ لعلی رضی اللہ عنہ وقال بعض اہل السنۃ لابی بکر رضی اللہ تعالی عنہ وقال جمہورہم لم ینص علی خلافۃ احد قلت وقد صح للمہدی وعیسی علیہ السلام الطریق الثانی نص الامام السابق وہذا باجماع اہل السنۃ الطریق

الثالث بيعة اہل الحل والعقد باجماع اہل السنة والمعتزلة وبعض الشيعة الزيدية خلافا لاكثر الشيعة مستدلين بوجوه احدہا ان الامامة نيابة الرسول فلا تثبت الا بقوله ثانيہا ان اہل الحل والعقد لا يجوز لہم التصرف فى الخلائق فكيف يجوز لہم نصب من يتصرف واجيب عنہما بان البيعة مظهرة لكونه خليفة الرسول اى علامة دالة على ان الشارع نصبه لانه مثبتة للخلافة ونقض الثانى بالشاہد اذ يجب عليه اتباع قوله مع انه لا تصرف له فى المشهود عليه ثالثہا ان القضاء تصرف جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف التصرف الكلى العظيم اجيب بانا لا نسلم القضاء لا ينعقد بالبيعة ففيه خلاف بين الفقهاء ولو سلم فهو عند وجود الامام اما عند فقده فيجوز بل يجب اقامة لاحكام الشرع رابعہا ان البيعة تستلزم المفاسد والفتن لان كل احد يبايعون اماما فيقع النزاع اجيب بان ضرر الترك اكثر خامسہا ان العصمة والعلم بجميع المسائل شرط واہل البيت لا يعرفونهما اجيب بانهما ليسا بشرط سادسہا ان عدم الكفر شرط اجماعا وہو امر مبطن اجيب بان الظن كاف فى احكام الشرع ولذا نہى عن التجسس سابعہا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يہمل المسائل غير المہمة كآداب الخلاء فكيف يہمل ہذا الامر العظيم وبعد تعيينه الخليفة لا اختيار لاہل البيعة ثامنہا قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وترك الامة بلا خلفاء نقص اجيب عنہما بان تفويضه النصب الى الامة كاف فى عدم الاہمال وفى الاكمال اما اثبات التفويض فتمسك بعضهم فيه بقوله عليه الصلوة والسلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا تجتمع امتى على ضلالة وعندنا فيه نظر لان الاول من كلام ابن مسعود على المختار والثانى وارد فى اجماع الامة كلها ونصب الامام يحصل ببعضهم بل الحق انہا لما اجمع الامة على ان الامامة تصح بالبيعة دل ہذا الاجماع على ان حكم الله تعالى كذلك الطريق الرابع ان يستولى رجل موصوف بصفات الامامة على البلاد ويدعو الناس الى بيعته ويامر بالمعروف وينہى عن المنكر وہذا باتفاق الاشاعرة والزيدية والجبائى وذلك لحصول المنافع المطلوبة من نصب الامام خلافا

لاكثر الشيعة القائلين بانه لا امامة بالنص البحث الخامس لا حاجة في البيعة الى الاجماع بل يكفي بيعة
بعض اهل الحل والعقد وذلك لان عمر عقد الامامة لابي بكر رضي الله عنهما وكذلك عبد الرحمن بن
عوف لعثمان رضي الله عنهما ولم ينكره الصحابة رضي الله عنهم ذلك فبايعوا اجماعا على الامامة بعد ذلك و
قال بعض الاشاعرة يجب ان يكون بيعة الافراد بحضرة جم غفير من المسلمين حتى تشتهر البيعة وينقطع
النزاع البحث السادس اذا وقع البيعة لرجلين فان كانا في اقطار متباعدة ففيه خلاف فقيل
يتركان واما اذا كانا في ارض لا تسعهما عزل المؤخر وان وقعت البيعة معا او لم يعلم التقدم والتأخر
بطلت البيعتان واستونفت كذا في شرح المواقف ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج
عن طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على عباد الله تعالى تخصيص بعد تعميم لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء الذين كان الائمة يستعملونهم كالحجاج بن يوسف كان عامل عبد الملك
بن مروان على العراق والحجاز بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويقيمون الجمع و
الاعياد باذنهم اورد عليه ان الانقياد كان اضطرارا قلنا ثبت الانقياد سرا وعلانية وعن زياد
العدوي التابعي قال كنت مع ابي بكرة تحت منبر ابن عامر وهو يخطب وعليه ثياب رقاق فقلت
انظروا الى اميرنا يلبس ثياب الفساق فقال ابو بكرة اسكت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
من اهان سلطان الله في الارض اهانه الله رواه الترمذي وحسنه ولا يرون الخروج عليهم اي لا
يعتقدون جوازه بل جعلوا هذه العقيدة من علامات السنة قال في قوة القلوب ومن عقود القلب
التي هي السنة المجمع عليها ان يعتقدان الامامة في قريش الى يوم القيمة وان لا

يخرج على السيف ويصبر على جورهم كذلك السنة وسئل العارف الامام ابو محمد سهل بن عبد الله التستري اي الناس خير قال السلطان قيل كنا نرى انه شر الناس قال ينظر الله في سلامة اموال المسلمين و ابكارهم فيغفر له جميع ذنوبه وقال الخشبات السواد المعلقة على ابوابهم انفع للمسلمين من سبعين قاصا يقصون في المسجد وقال الخليفة اذا كان غير صالح فهو من الابدال واذا كان صالحا فهو القطب الذي يدور عليه الزمان وقال من انكر امامة السلطان فهو زنديق ومن دعاه السلطان فلم يجب فهو مبتدع وقال النبي صلى الله عليه وسلم يكون عليكم امراء يفسدون وما يصلح الله بهم اكثر انتهى مختصرا وعن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كره من اميره شيئا فليصبر عليه فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية رواه البخاري ومسلم والاحاديث في الصبر على جوره وترك مخالفته كثيرة ولو احتج بها الشارح رح لكان اولى وسقط الواو في بعض النسخ علة لفعل السلف ولكن اثباتها احسن عطفا على قوله لانه قد ظهر الفسق لان العصمة ليست بشرط ابتداء لانه يجوز نصب غير المعصوم فبقاء اولى اي بقاء غير المعصوم على الخلافة اولى بالجواز من نصبه وذلك لانه لا ضرورة في النصب ابتداء لانه فيحتاج الى اضطراب وفتنة وفيه نظر لان العصمة بمعنى عدم الفسق شرط ابتداء لان العدالة مشروطة واما بمعنى ملكة الاجتناب فليست بشرط ابتداء ولا انتهاء لكن عدمها لا يستلزم وجود الفسق وههنا بحث من الاشكالات القوية وهو ان الحسين بن علي رضي الله عنهما خرج على يزيد مع ان معوية رضي الله عنه نصبه وبايعه الصحابة واجيب بان عدم طاعة هذا الشقي على بضعة النبي صلى الله عليه وسلم غير معقول ولا يخفى ان هذا الجواب ليس على قانون الشرع لما سمعت من انعقاد الامامة ببيعة رجل واحد من اهل الحل والعقد ثم وجوب طاعة الامير ولو فاسقا جائرا وعندي في الجواب وجه احدها ما حكى انه لم يخرج للخلافة بل ليستوطن الكوفة لكن الروايات الصحيحة بخلافه ثانيها ان اجتهاده حكم بان خلافته غير صحيحة لان الحسن بن علي رضي الله عنهما سلم الخلافة الى معوية بشرط ان لا يجعلها في اولاده ويكون الامر بعده شورى في المسلمين ان قلت فلم خالفه معوية قلت ادى نظره الى ان الشرط انقضى بموت الحسن رضي الله عنه ان قلت سلمنا ان التسليم غير صحيح لكن قد بايعه الناس حتى الصحابة رض قلت وي ان بيعتهم وقعت جبرا ولو سلم فكانت متفرعة على التسليم فاذا فسد الاصل فسد الفرع ولذا صح عن اهل المدينة

انہم خلعوا بیعتہ ای عزلوہ و قد کان فیہم الصحابۃ و علماء التابعین آن قلت صح نہی عبد اللہ ابن
عمر رضہ الناس علی الخروج علی یزید وخلعہ فعن نافع قال لما خلع اہل المدینۃ یزید بن معویۃ جمع
ابن عمر حشمہ وولدہ وقال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ینصب لکل غادر لواء یوم
القیمۃ وانا قد بایعنا ہذا الرجل علی بیع اللہ تعالی ورسولہ وانی لا اعلم عذرا اعظم من ان یبایع
الرجل علی بیع اللہ ورسولہ ثم ینصب لہ القتال وانی لا اعلم احدا منکم خلعہ الا کانت الفیصل بینی وبینہ
رواہ البخاری ومسلم قلت حکم مجتہد لا یلزم مجتہدا آخر آن قلت لو کان جواز الخروج علی یزید من المجتہدات
فما وجہ التشنیع العظیم علی قاتلیہ قلت لم یتقلد واقع ذلک مجتہدا بل فعلوہ بہوی نفوسہم والیضا ہتکوا
المحرمات من نہب الحریم وحمل الذراری الی الشام الی خلاف وجہ التکریم والیضا قال
الحسین رضی اللہ عنہ احملونی الی یزید لا بایعہ فابوا الا قتلہ ثم انہا العلہ وجد ما یدل علی کفرہ قد تقرر
ان منع الخروج انما ہو اذا لم یبلغ الامام الکفر ویروی من شعر یزید قولہ۔ **شعر**

وشمۃ کرم برجہا قعر دنہا — ومطلعہا الساقی ومغربہا فمی
فان حرمت یوما علی دین احمد — فخذہا علی دین المسیح ابن مریم

وقولہ یوم حمل الیہ رأس الحسین رضی اللہ عنہ

لعبت ہاشم بالملک فلا — خبر جاء ولا وحی نزل
لست من خندف ان لم انتقم — من بنی احمد ما کان فعل

والعہدۃ علی الرواۃ وخاتمہا لعل یزید کان حین نصب فاسقا فلم یصح نصبہا اصلا کما ہو مذہب قوم
وانما نصبہ معاویۃ رضہ ظنا بصلاحہ کما روی عنہ انہ قال اللہم ان کان یزید علی ما اظنہ والا فعجل موتہ و
قد استجیب دعاؤہ فلم یطل ملکہ وعن الشافعی ہو الامام ابو عبد اللہ محمد بن ادریس بن عباس
بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن مطلب بن عبد مناف یلقب
بالشافعی والمطلبی نسبۃ الی الجد وام الشافعی ہی ام الحسن بنت حمزۃ بنت القاسم بن زید
بن الحسن بن علی بن ابی طالب رضی اللہ تعالی عنہم تولد الشافعی سنۃ مائۃ وخمسین وہی سنۃ
وفات الامام الاعظم وقیل تولد یوم وفاتہ ونشأ بمکۃ وحفظ القرآن وموطا الامام مالک وہو ابن عشر
سنین وافتی الناس وہو ابن خمس عشرۃ سنۃ ثم قدم المدینۃ ولازم الامام انس بن مالک واستفاد منہ

ثم ارتحل الى بغداد ثم الى مصر واستوطنه وصنف فى اصول الدين اربعة عشر مجلدا وفى فروعه ما يزيد
على مائة والامام احمد من تلامذته وكان يقول الشافعى رح كالشمس وقال لم اعرف الناسخ والمنسوخ
حتى جالست الشافعى مات يوم الجمعة سلخ رجب سنة اربع ومائتين وقبره بقرافة مصر مشهور يتبرك به
ان الامام ينعزل بالفسق والجور وان لم يعزله احد وكذا كل امير من الامراء والمحتسبين و
قاض فلا ينفذ تصرف هؤلاء بعد الفسق واعلم ان فى عزل الامام الفاسق مذاهب الاول انه لا ينعزل
ولا يجوز عزله وهو المشهور الثانى انه لا ينعزل بنفسه ولكن يجوز عزله وهو لبعض الحنفية قال الامام
الصابونى فى البداية لو ارتكب الامام كبيرة يستحق العزل عندنا وينعزل عند الشافعى رح وكذا عند المعتزلة
والخوارج انتهى ويمكن حمل كلام المصنف رح على هذا المذهب ولكن المتبادر من قول الشارح رح ولا يرون
الخروج عليهم هو المذهب الاول اللهم الا ان يفسر بانه لا يوجبون الخروج عليهم الثالث انه يجب الخروج
ان فحش فسقه وعن بعض السلف قال لو خرجنا على يزيد حتى خفنا ان ينزل من السماء حجارة و
اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية اى التصرف عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه اى لا
يتفكر فى صلاح نفسه وقيل لا يرحم نفسه حيث يجلب عذاب الله سبحانه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة
من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة اجماعا فكذا يجوز امامة الفاسق
ولذا كان العدالة عنده شرط الاولوية لا شرط الجواز وابو حنيفة هو الامام الاعظم نعمان بن ثابت الكوفى
تولد سنة ثمانين وتوفى سنة مائة وخمسين واختلف فى انه من التابعين او اتباعهم والصحيح هو الاول وفى
كشف المنار لقى ستة من الصحابة انس بن مالك وعبد الله بن حارث وعبد الله بن انيس وعبد الله
بن ابى اوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار وفى جابر بن عبد الله خلاف انتهى ولا يحصى مناقبه
فى العبادة والتقوى والعلم والاجتهاد حتى قال الامام الشافعى رح الناس كلهم عيال ابى حنيفة رح فى الفقه
وذكر الشيخ العارف عبد الوهاب الشعرانى الشافعى رح انه راى فى مكاشفاته بحرا يتشعب منه انهار
فسال عنه فقيل هو بحر الشريعة والانهار مذاهب اعظمنا مذهب ابى حنيفة رح واما ما اشتهر من انه
صاحب الراى لا الحديث كالشافعى رح فافتراء بل هو اشد اتباعا للحديث من الشافعى رح كما
يظهر من اصول الفقه وسبب هذه الشهرة ان علماء مذهب الشافعى رح جمعوا الاحاديث الموافقة لمذهبهم
ولم يفعل ذلك علماء مذهبنا والا فاحاديث مذهبنا موجودة فى الصحاح والسنن والمسانيد والمعاجم

ولعل الله سبحانه یوفقنا بجمعها وقد یروی فی مناقبه سلح اشتی ابو حنیفة وہو موضوع کاحادیث
ذمہ وذم الشافعی رہ والمسطود فی کتب الشافعیة لعل ہذہ روایة عن الشافعی والروایات توجد
عن المجتہدین مختلفة اما الاختلاف اجتہادہم او لوہم الرواة ویحتمل ان یکون ہذا قول بعض المجتہد
من اہل مذہبہ ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فی انعزال الامام ووجوب
نصب غیرہ اثارة الفتنة لما لہ من الشوکة بخلاف القاضی وفی روایة النوادر اعلم ان الروایات
المشہورة عن الامام الاعظم فی الفقہ تسمی ظاہر الروایة وقد صنف فیہا المتون المشہورة کالمبسوط و
الجامع الصغیر والکبیر والزیادات والسیر وکنز الدقائق ووقایة الروایات وغیر المشہورة تسمی بالنوادر
وقد صنف فیہا کتاب نوادر ابن سماعة ونوادر ابن رستم عن العلماء الثلثة ہم الامام الاعظم و
صاحباہ القاضی ابو یوسف یعقوب احد حفاظ الحدیث حتی قال احفظ عشرین الف حدیث منسوخ
والامام محمد بن الحسن الشیبانی صاحب المصنفات الجلیلة زہاء ثلثمائة وسبعین مجلدا وکان
الشافعی یمدح علیہ ویطیب ویقول یکلمنا محمد علی قدر عقولنا وکلمنا علی قدر عقلہ لم نفہمہ وکان
ذکی العقل ولذا قل رجوعہ فی المسائل ورأی بعض احبار الیہود کتابہ الجامع الکبیر فاسلم فسئل عن
ذلک فقال لو ادعی صاحب ہذا الکتاب النبوة لعجز الناس عن معارضة کتابہ فالنبی الذی یکون
صاحب ہذا الکتاب من اتباعہ صادق حقا بلا شک انہ لا یجوز قضاء الفاسق والروایة المشہورة
الجواز وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ماض مجہول من التقلید وہو جعل القلادة فی العنق
ای جعل القضاء فی عنقہ ابتداء یصح قضاؤہ ولو قلد وہو عدل ثم فسق ینعزل بالفسق لان
المقلد اسم فاعل ای الذی نصب القاضی وہو الامام او نائبہ اعتمد عدالتہ فلم یرض بقضائہ
بدونہا بدون العدالة وفی فتاوی قاضیخان ہو الامام فخر الدین احد عظماء الحنفیة المجتہدین انہم
اجمعوا علی انہ ای القاضی اذا ارتشی اخذ الرشوة لا ینفذ قضاؤہ فیما ارتشی ای فی الحکم
الذی اخذ الرشوة علیہ واما فی غیرہ من الاحکام فینفذ علی الصحیح واذا اخذ القاضی القضاء بالرشوة
بان اعطی الناس الرشوة حتی ینصبہ قاضیا لا یصیر قاضیا ولو قضی لا ینفذ قضاؤہ وانما ذکر
مسائل القضاء طردا للباب ولانہا اخت الامامة بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔ الکلام فی العقاید المتفرقة
قال المصنف ویجوز الصلوٰة خلف کل بر وفاجر البر بفتح الباء من یعمل بالطاعات ویجتنب الکبیرة

والاصرار على الصغيرة والفاجر ضده وخلاف الشيعة فانهم يشترطون العصمة فی امامة الصلوة كما
يشترطونها في امامة الخلافة ولذا يؤخرون الصلوة حتى يصلونها في آخر الوقت فرادى انتظاراً للامام
المهدي وبعضهم يجمع المغرب مع العشاء لذلك لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر
اورد المحدثون هذا الحديث عن علي ابن ابي طالب رض وعبد الله بن مسعود رض وابي الدرداء رض وابي
هريرة رضي الله عنهم بالفاظ مختلفة فمن ذلك حديث ابي هريرة رضي الله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر
رواه البيهقي وعن ابن عمر رض عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال صلوا خلف من قال لا اله الا الله
رواه الطبراني بسند شديد الضعف وذكر السخاوي طرق هذا الحديث واهية كلها كما صرح به غير واحد
من العلماء واصحها حديث مكحول عن ابي هريرة وفيه انقطاع لان مكحولا لم يدرك ابا هريرة رض انتهى وقال
المجد اللغوي لم يصح في هذا الباب حديث ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة بفتحتين جمع
فاسق واهل الهواء اي من يتبع في الاعتقاد ما يهواه نفسه ولا يتبع السنة والجماعة والبدع بكسر
ففتح جمع بدعة وهي كل ما حدث في الدين على خلاف السنة وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والجبرية و
اشباههم من غير نكير اي من غير انكار احد من العلماء فصار ذلك اجماعا فلا يضر مخالفة المبتدعة بعد
انعقاده وما نقل عن بعض السلف كالامام ابي حنيفة رح من المنع عن الصلوة خلف الفاسق والمبتدع
فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع ان قلت كيف الكراهة مع قوله
عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر قلت لو صح الحديث فهو لبيان الجواز وهذا لا ينافي
الكراهة كما شرع الشارع الطلاق مع قوله عليه الصلوة والسلام ابغض الحلال الى الله الطلاق رواه ابو
داود وهذا اي جواز الصلوة خلف الفاجر اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اي
بلغ حد الكفر كما في الشيعة القائلين بالوهية علي رضي الله عنه والمنكرين لخلافة الشيخين على الصحيحين فلا
كلام في عدم جواز الصلوة ثم لعطف الكلام على الكلام ومعنى التراخي تأخر رتبة المعطوف عن رتبة
المعطوف عليه المعتزلة وان جعلوا الفاسق

باقی بر صفحہ ٥٤٥

غیر مؤمن لکنہم یجوزون الصلوۃ خلفہ لما ان شرط الامامۃ عندہم عدم الکفر سواء کان مومنا او
کان بین المنزلتین لا وجود الایمان بمعنی التصدیق والاقرار والاعمال جمیعا واما وجود الایمان بمعنی
التصدیق والاقرار فشرط عندہم ایضا ومن جہالاتہم عدم تجویز الصلوۃ خلف اہل السنۃ بناء علی
تکفیرہم ویُصَلّٰی بلفظ المجہول ای صلوۃ الجنازۃ علٰی کُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اذا مات الفاجر علی الایمان
بحسب الظاہر للاجماع فان السلف لم یزالوا یصلون علی الفساق ولقولہ علیہ الصلوۃ والسلام
لا تدعوا الصلوۃ ای لا تترکوا من الودع وہو الترک وزعم النحاۃ ان ماضی ہذا الباب لا یستعملہ العرب
علی من مات من اہل القبلۃ لم یجد القاری الہروی لہذا الحدیث تخریجا من لفظہ وعن ابن عمر رض عن
النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال صلوا علی من قال لا الہ الا اللہ رواہ الطبرانی بسند ضعیف جداً
وقد تقدم حدیث ابی ہریرۃ رض یرفعہ صلوا علی کل بر وفاجر رواہ البیہقی وانت تعرف ضعف الحدیثین
فمدار المسئلۃ علی الاجماع فان قیل امثال ہذہ المسائل من جواز الصلوۃ خلف الفاجر ووجوب الصلوۃ
علیہ انما ہی من فروع الفقہ لان موضوعہا العمل فلا وجہ لایرادہا فی اصول الکلام الاضافۃ
کشجرۃ الاراک وان اراد المصنف ان اعتقاد حقیۃ ذلک واجب ای یجب الاعتقاد بجواز الصلوۃ
خلف الفاجر ووجوب الصلوۃ علیہ وہذا من الاصول لان الحکم المتعلق بالاعتقاد یکون من اصول
الکلام فجمیع مسائل الفقہ کذلک ای یرد علیہ انہ یلزم علی ہذا ان یکون جمیع مسائل الفقہ من الکلام
لان الاعتقاد بحقیتہا واجب اذ یجب الاعتقاد بان الصلوۃ فریضۃ والخمر حرام والسواک سنۃ وان
کل ما ادی الیہ رای المجتہد فالعمل بہ واجب قلنا انہ لما فرغ من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات
والصفات والافعال وہو بحث خلق الافعال العباد الی قولہ والاصلح لیس بواجب علی
اللہ تعالٰی والمعاد وہو بحث عذاب القبر واحوال البعث والثواب والعقاب والنبوۃ والامامۃ
والتحقیق ان بحث الامامۃ من الفروع اذ حاصلہ وجوب نصب الامام علی العباد وہذا من الاحکام
المتعلقۃ بالعمل لکن لما کان للروافض فی مسائلہا اقوال فاسدۃ تتفرع علیہا ابطال الشرع جعلہا
العلماء من اصول الکلام علی قانون اہل الاسلام حال او نعت والقانون لفظ سریانی بمعنی القاعدۃ و
الاصل وطریق السنۃ والجماعۃ وقد اشار الشارح فی ضمن الکلام الی تعریف علم الکلام الحق مع حترز
بالقید الاول عن الفلسفۃ الالٰہیۃ وبالثانی عن کلام المعتزلۃ والروافض واشباہہم حاصل ہی مقصد

۵۴۵

وبوجه ارلما التنبیه علی نبذ ای قلیل من المسائل التی بها یتمیز اهل السنة من غیرهم وفیه اشارة الی

ان تلک المسائل کثیرة کوجوب غسل الرجلین وحرمة نکاح المتعة وحرمة دبار الزوجة خلافا للشیعة

فی الکل مما خالف فیه بیان للنبذ او المسائل المعتزلة نحو المعدوم لیس بشیٔ او الشیعة کالمسح

علی الخفین او الفلاسفة کاشراط الساعة او الملاحدة کحمل النصوص علی ظواهرها بلا تاویل او

غیرهم من اهل البدع والهواء کالکرامیة القائلین بان الولی قد یفضل النبی سواء کانت تلک

المسائل من فروع الفقه کالمسح او غیرها من الجزئیات المتعلقة بالعقائد کشهادة الجنة للعشرة المبشرة

ویکف بلفظ المجهول عن ذکر الصحابة الا بخیر کفه ای منعه فکف ای امتنع فهو لازم ومتعد

فعلی اللزوم یکون المرفوع هو الجار والمجرور وعلی التعدی محذوفا ای اللسان والصحابة جمع صاحب

وهو من صحب النبی صلی الله علیه وسلم ولو ساعة من الایمان ومات مؤمنا وفیه ابحاث الاول زعم

قوم انه لابد من طول الصحبة قال سعید بن المسیب لا صحابی الا من اقام سنة او غزا غزوة واستدل

الا بان الصحبة تعم القلیل والکثیر یقال صحبته ساعة وثانیا بان الوفود صحابة بالاجماع کجریر بن عبد الله

مع قلة مکثهم عنده الثانی من مات مرتدا بطل صحبته وحدیثه کربیعة بن امیة بن خلف القرشی تنصر فی

خلافة عمر رضی الله عنه واخرج احمد فی المسند حدیثه ولعله لم یعرف ردته او لم یجعلها قادحة فی الروایة

الثالث من ارتد ومات مؤمنا اختلف فیه ومذهب الامام الاعظم انه لیس بصحابی والی الشافعی انه صحابی

نعم روایته مقبولة ولهم اخذت الائمة حدیث اشعث بن قیس الرابع اختلف فیمن راه بعد الموت قبل

الدفن کابی ذویب الشاعر فقیل صحابی لان حیوته صلی الله علیه وسلم صحیحة وقیل لا فان هذه الحیوة لا یتعلق

بها الاحکام الدنیویة کالشهید الخامس اختلف فیمن راه قبل الوحی مؤمنا کزید بن عمرو بن نفیل مؤمن

الفترة والصحیح انه لیس صحابیا وکذلک من راه مصدقا بانه سیبعث کبحیرا الراهب علی ما اختاره العسقلانی

اما عدد الصحابة فقال الحافظ ابو زرعة الرازی قبض رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عن مائة الف و

اربعة عشر الفا من الصحابة رضی الله عنهم لما ورد من الاحادیث الصحیحة والحسنة فی مناقبهم

قال النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم طوبیٰ لمن رآنی وآمن بی وطوبیٰ لمن رای من رآنی ولمن رای من رای من رآنی طوبیٰ لہم وحسن مآب رواہ الطبرانی وقال لا یمس النار مسلماً رآنی ورای من رآنی رواہ الترمذی وقال خیر القرون قرنی رواہ الحاکم وامثالہا کثیرۃ بل قد ورد والثناء علیہم فی القرآن کقولہ تعالیٰ محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراہم رکعاً سجداً وقولہ تعالیٰ لقد رضی اللہ عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرۃ ووجوب الکف عن الطعن فیہم عطف علی المناقب وبعدان یعطف علی ورد کقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لا تسبوا اصحابی السب دشنام کردن فلو ان احدکم انفق مثل احد بضمتین اسم جبل ذہباً ما بلغ مد احدہم بالضم والتشدید ربع الصاع بالاجماع کذا فی النہایۃ وہو رطل وثلث عند اہل الحجاز ورطلان عند اہل العراق باختلاف المکائیل والموازین فی البلاد وقیل ما یملؤ الکفین من الرجل المعتدل اذا مدہما ولذا سمی مداً ولا نصیفہ النصیف مکیال صغیر والضمیر لاحدہم ویجوز ان یراد نصف المد فانہ جاء النصف ونصیف بمعنی والمعنی ان عملہم القلیل افضل عند اللہ من العمل الکثیر من غیرہم لشرف الصحبۃ والحدیث رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی عن ابی سعید ومسلم وابن ماجۃ عن ابی ہریرۃ رضہ وکقولہ علیہ الصلوۃ والسلام اکرموا اصحابی الاکرام گرامی داشتن فانہم خیارکم جمع خیر الحدیث عن عمر رضہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اکرموا اصحابی فانہم خیارکم ثم الذین یلونہم ثم یظہر الکذب حتی ان الرجل لیحلف ولا یستحلف ویشہد ولا یستشہد الا من سرہ بحبوحۃ الجنۃ فلیلزم الجماعۃ فان الشیطان مع الفذ وہو من الاثنین ابعد ولا یخلون رجل بامرأۃ فان الشیطان ثالثہم ومن سرتہ حسنۃ وساءتہ سیئتہ فہو مومن رواہ النسائی وکقولہ علیہ الصلوۃ والسلام اللہ اللہ بالنصب علی التحذیر فی اصحابی ای اتقوا اللہ فی اصحابی لا تتخذوہم غرضاً جمع غرض وہو ما ینصب للرمی الیہ وبالفارسی نشانہ ای لا تجعلوہم محل سب وطعن من

٥٤٧

بعدی فمن احبہم فبحبی احبہم ماض معلوم والضمیر المرفوع الی من والباء للسببیۃ او
الملابسۃ ای بسبب حبہ ایای احب اصحابی وقد زعم انہ مضارع المتکلم والمنصوب الی من ومن ابغضہم
فببغضی ابغضہم والمعنی علی السببیۃ ان حبہم ناش عن حبی وبغضہم ناش عن بغضی وعلی
الملابسۃ ان حبہم ملازم لحبی وبغضہم ملازم لبغضی ومن آذاہم بمد الہمزۃ من الایذاء فقد آذانی
ومن آذانی فقد آذی اللہ ومن آذی اللہ فیوشک بکسر الشین ای یقرب ان یاخذہ ای یعذبہ
سبحانہ والحدیث رواہ الترمذی عن عبد اللہ بن مغفل بلفظ اللہ اللہ فی اصحابی اللہ اللہ فی اصحابی
ولعل الشارح کتبہ کذلک فزعم النساخ ان التکرار من السہو واورد بعض العلماء علی ہذہ الاحادیث
اشکالاً وہو ان الخطاب اما الی المؤمنین او الی الکفار وکلاہما مشکل اما الاول فلانہم اصحاب فلا
معنی لقولہ مد احدہم وقولہ فانہم خیارکم واما الثانی فظاہر من لفظ الاحادیث واجیب بعد اختیار الاول
بوجوہ احدہا ان الخطاب للحاضرین فی الذین من یجئ بعدہ ثانیہا ان الخطاب لمن کان فی عصرہ و
لم یصحبہ لبعدہ فنالہم علی لسان الرجل ثالثہا ان الخطاب للاطفال وہم مؤمنون مع انہم لیسوا
بصحابۃ علی قول رابعہا ان المخاطب من لم یطل صحبتہ او لم یغز معہ غزوۃ علی مذہب من یشترط فی
الصحابی طول الصحبۃ او الغزوۃ والحق عندنا ان الخطاب لصغار الصحابۃ والمراد بالاصحاب کبارہم
وعن ابی سعید الخدری قال کان بین خالد بن الولید وعبد الرحمن بن عوف شئ فسبہ خالد فقال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لا تسبوا احداً من اصحابی فان احدکم لو انفق احد ذہبا ما ادرک مد احدہم
ولا نصیفہ رواہ مسلم ان قلت کان المطلوب ہو الکف عن الصحابۃ کلہم لا من کبارہم فقط فقلت ابل
یفہم من ہذہ الاحادیث ان علۃ الحکم ہی الصحبۃ ان کان طالت صحبتہ احق والیق بالحکم والاحادیث فی
ہذا الباب احادیث کثیرۃ ففی الحدیث من سب صحابی فعلیہ لعنۃ اللہ والملئکۃ والناس اجمعین رواہ الطبرانی
وقال ان شرار امتی اجرؤہم علی صحابی رواہ ابن عدی وقال اذا رایتم الذین یسبون اصحابی
فقولوا لعنۃ اللہ علی شرکم رواہ الخطیب وقال لعن اللہ من سب صحابی رواہ الطبرانی فہذہ الاحادیث
تعم الصحابۃ کلہم ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسن والحسین وغیرہم من
اکابر الصحابۃ کعائشۃ وطلحۃ والزبیر رضی اللہ عنہم کلہم اجمعین احادیث صحیحۃ وحسنۃ والظاہر ان مراد
بالصحیح والحسن باصطلاح اہل الحدیث ثم احادیث کثیرۃ وقد جمعہا صاحب الصواعق وغیرہ ولنذکر

بعضها تبرکا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر خیر الناس الا ان یکون نبی رواہ الطبرانی وقال حب
وشکرہ واجب علی امتی رواہ ابن عساکر وقال ابوبکر وعمر منی بمنزلۃ السمع والبصر من الراس رواہ
ابونعیم وقال لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطاب رواہ الحاکم وقال عثمان ولی فی الدنیا و
ولی فی الآخرۃ رواہ ابویعلی وقال انا نشبہ عثمان بابینا ابراہیم رواہ ابن عدی وقال النظر
الی وجہ علی عبادۃ رواہ الحاکم وقال علی منی بمنزلۃ راسی من بدنی رواہ الخطیب وقال الحسن
والحسین سیدا شباب اہل الجنۃ رواہ الترمذی وقال فضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی
الطعام رواہ البخاری وقال طلحۃ والزبیر جاری فی الجنۃ رواہ الترمذی وما وقع بینھم
ای بین الصحابۃ من المحاربات حرب الجمل وحرب الصفین والمنازعات کمنازعۃ عباس وعلی
رضی اللہ عنھما فی ارض بنی النضیر فی خلافۃ عمر رضی اللہ عنہ فلہ محامل ای مواضع حمل وتاویلات
والمحمل انہم کانوا یطلبون الحق ولکن یصیب بعضہم فی الاجتہاد ویخطی بعضہم والمخطی فی الاجتہاد
غیر ماخوذ بل ماجور وہکذا جرت عادۃ السلف الصالحین بحمل افعال الصحابۃ علی مقاصد صحیحۃ ومما

ملا رث الروافض به افواههم نزاع فاطمة رضی الله عنها مع ابی بکر رضی الله عنه والصحیح انها طلبت میراث النبی صلی الله علیه وآله وسلم قال لا نرث ولا نورث ما ترکنا صدقة ولم یتفرد بروایته بل صدقه فی هذا الحدیث عثمان وعلی والعباس وسعد والزبیر وعبد الرحمن بن عوف وامهات المومنین و الیه وعت ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم وهب فدک منها فسألها البینة فلم یتم نصاب الشهود فما فعل ابو بکر رضی الله عنه موافق لقواعد الشرع ولذلک لم یغیره علی رضی الله عنه فی خلافته وصح من عظماء اهل البیت الاعتراف بان ما فعله ابو بکر رضی الله عنه صدق وان ابا بکر رض وقف علی باب فاطمة رض حتی رضیت واما ما یرد من ان ابا بکر رض اراد ان یعطیها حقها فسبهم والطعن فیهم ان کان مما یخالف الادلة القطعیة فکفر کقذف عائشة رضی الله عنها ای نسبتها الی الزنا اعاذها الله تعالی کما یقوله الشیعة وذلک لانه قد نزل فی عصمتها ثمانیة عشر آیة فی اول سورة النور والا فبدعة وفسق وقد اختلف الفقهاء فی حکم من سب الصحابة رضی الله عنهم وارضاهم فافتی بعضهم بان ساب الشیخین یقتل حدا فلا یقبل توبته وبعضهم بانه یقتل للکفر فیقبل توبته وبعضهم بانه لا یقتل بل یعذب عذابا شدیدا وفی سب غیرهما التعذیب علی حسب رائ القاضی وبالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة رض واحزابه جمع حزب بالکسر هو الجماعة لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام عطف تفسیر هو امیر المومنین علی رضی الله عنه وهو لا یوجب اللعن لا یخفی ان الشارح قصر ما فی حق هذا الصحابی التقی بعدم جواز اللعن و اقول قد صرح علماء الحدیث بان معاویة رضی الله عنه من کبار الصحابة ونجبائهم ومجتهدیهم ولو سلم انه من صغارهم فلا شک فی انه دخل فی عموم الاحادیث الصحیحة الواردة فی تشریف الصحابة رضی الله عنهم بل قد ورد فیه بخصوصه احادیث کقوله علیه الصلوٰة والسلام اللهم اجعله هادیا ومهدیا واهد به رواه الترمذی وقوله علیه الصلوٰة والسلام اللهم علم معاویة الحساب والکتاب وقه العذاب رواه احمد وما قیل من انه لم یثبت فی فضله حدیث فمحمول لغو وکان السلف یغضبون من سبه وطعنه

وقیل لابن عباس ان معاویۃ صلی الوتر رکعۃ واحدۃ قال دعہ فانہ فقیہ صحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما فی الصحیح البخاری وسبہ رجل عند خلیفۃ الراشد عمر بن عبد العزیز فجلدہ وقال آخر امیر المؤمنین یزید فجلدہ وقیل للامام الجلیل عبد اللہ بن المبارک امعاویۃ افضل ام عمر بن عبد العزیز قال غبار فرس معاویۃ فی غزائہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل من عمر وقال القاضی عیاض المالکی فی الشفاء قال مالک من شتم احدا من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابا بکر او عمر او عثمان او معاویۃ او عمرو بن العاص فان قال کانوا علی کفر وضلال قتل وان شتمہم بغیر ہذا من مشاتمۃ الناس نکل نکالا شدیدا انتہی وقد الفنا فی الباب رسالۃ وسمیناہا الناہیۃ عن ذم معاویۃ وانما اختلفوا فی یزید بن معاویۃ ولد سنۃ خمس وعشرین وقیل ست وقیل سبع وملک الامر بعد ابیہ ثلث سنین واشہر کذا فی جامع الاصول وما یحکی من ان النبی صلی علیہ وآلہ وسلم ابصر معاویۃ یحملہ فقال اہل الجنۃ یحمل النار فموضوع وکذا ما ذکرہ الشیعۃ انہ راٰہما فقال ہما فی النار وذلک لانہ ولد فی اواخر خلافۃ عثمان رضی اللہ عنہ ثم انہ قد روی عنہ امور آخر منکرۃ من الفسق والفجور واشد المنکرات ما جری علی اہل البیت رضی اللہ عنہم حتی ذکر فی الخلاصۃ کتاب معتمد فی الفقہ الحنفی وغیرہ کاحیاء العلوم للامام الغزالی انہ لا یجوز اللعن علیہ ولا علی الحجاج بن یوسف وہذا ترقی من الظالم الی الاظلم والحجاج من بنی ثقیف اہل الطائف وامہ فارعۃ بنت ہمام کانت تحت الحارث بن کلدۃ طبیب العرب فدخل علیہا صباحا وہی تخلل الاسنان فطلقہا فقالت ما الذنب قال ان اکلت صباحا فانت حریصۃ وان تخللت من طعام البارحۃ فقذرۃ فقالت تخللت من شظایا السواک ثم تزوجہا یوسف فولدت الحجاج لا دبر لہ لا یرجون حیوتہ فظہر الشیطان فشق دبرہ وسقاہ الدم فعاش فاستعملہ

٥٥١

عبد الملک بن مروان ملک بنی امیۃ علی العراق والحجاز فظلم ظلما شدیدا وقتل الوفا کثیرۃ من اہل البیت النبوۃ والعلماء المجتہدین والزہاد والصالحین وکان تعجبہ عذابا الیما لا ستر فوقہ من الحر والبرد ولذامات فیہ خلائق لا یحصون وطلب سعید بن جبیر التابعی الجلیل من مسافۃ بعیدۃ وامر بقتلہ فاستقبل القبلۃ وقال انی وجہت وجہی للذی فطر السموات والارض وما انا من المشرکین قال اصرفوہ عن القبلۃ قال اینما تولوا فثم وجہ اللہ قال اطرحوہ علی الارض منکوسا قال منہا خلقناکم وفیہا نعیدکم فقتلہ ودعا الیہ سعید عند قتلہ فلم یستطع قتل احد بعدہ ولم یعش الا خمسۃ عشر یوما وکان اذا نام استیقظ فزعا وقال اخذنی سعید بدمہ وعن عمر بن عبد العزیز قال رأیت فی المنام جیفۃ ملقاۃ فقلت ما انت قال انا الحجاج قدمت علی اللہ فوجدتہ شدید العقاب فقتلنی بکل قتلۃ قتلۃ وہا انا موقوف بین یدی اللہ فانتظر ما ینتظر الموحدون وعن اشعث الحرانی قال رأیت الحجاج بحال سیئۃ فسالتہ فقال کما قتلت احدا الا قتلنی بہا قلت ثم مہ قال ثم امر بی الی النار قلت ثم مہ قال ارجو ما یرجو اہل لا الہ الا اللہ ذکرہما الاسیوطی فی شفاء الصدور لان النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم نہی عن لعن المصلین قال القاری الہروی وردنہا المعنی فی عدۃ احادیث ومن کان من اہل القبلۃ ہو الذی یصلی الی الکعبۃ وجعل ہذا من علامات الاسلام لان غیرنا من اہل الملل لا یصلون الیہا ولان الصلوۃ اعظم شعار الایمان وفی الحدیث من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ رواہ البخاری

وما نقل من لعن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لبعض من اہل القبلة وکان ہذا نادر الوقوع جداً فلما انہ یعلم من احوال الناس ما لا یعلمہ غیرہ فیحتمل انہ علم موتہ علی الکفر وہہنا وجہ آخر اصح واعجب وہو ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال اللہم انی اتخذ عندک عہداً لن تخلفنیہ فانما انا بشر فای المؤمنین اذیتہ شتمتہ لعنتہ جلدتہ فاجعلہا لہ صلوۃ وزکوۃ وقربۃ تقربہ بہا الیک یوم القیمة رواہ مسلم فلعنہ علی المؤمن رحمة علیہ وطہارة واجر لہ فلا حجة فیہ لغیرہ علی جواز اللعن وذکر بعض المحققین ان ہذا اللعن لیس مما یقصد معناہ بل ہو مما جرت بہ عادة العرب کقولہم تربت یداک ولکن لما کان ظاہرہ طرداً عن الرحمة جبر نقصانہ بہذا العہد وبعضہم اطلق اللعن علیہ منہم ابن الجوزی المحدث وصنف کتاباً سماہ الرد علی المتعصب العنید المانع عن ذم یزید ومنہم الامام احمد بن حنبل مستدلاً بقولہ تعالی فہل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض وتقطعوا ارحامکم اولئک الذین لعنہم اللہ ومنہم القاضی ابو یعلی مستدلاً بقولہ علیہ الصلوۃ والسلام من اخاف اہل المدینة اخافہ اللہ وعلیہ لعنة اللہ والملئکة والناس اجمعین وصح ان یزید ارسل جیشاً الی مدینة حتی قتلوا اہلہا وظلموا ظلماً عظیماً فیہا وتسمی ہذہ الوقعة وقعة الحرة لکن فی دلالة الآیة والحدیث علی لعنہ بخصوصہ نظر وقولہ لما انہ کفر حین امر بقتل الحسین رض فیہ بحث لان الامر بالقتل معصیة لا کفر علی قواعد اہل السنة والامر بالقتل لیس رضاً بہ والا لکان کل آمر بالمعصیة کافراً واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتلہ او امر او اجازہ ورضی بہ اما من قتلہ فلقولہ تعالی من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واما الامر فلانہ شریک القاتل فی الاثم واما من اجاز ورضی فلان الرضاء بالمعصیة کفر وایضاً قال اللہ تعالی ان الذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنہم اللہ فی الدنیا والآخرة وقال اللہ تعالی لعنة اللہ علی الظالمین ولا شک ان قاتلہ والامر بہ والراضی بہ موذی ظالم وعندنا فیہ بحث لانہ ان اراد لعن الشخص المعین فدعوی الاتفاق غیر مسموعة الا فیمن رضی ومات علیہ بلا توبة لان الرضاء بالمعصیة من حیث ہی معصیة کفر بالاتفاق ولکن اثبات الموت علیہ اصعب من خرط القتاد وان

٥٥٣

ازيد اللعن بالوصف العام فالاتفاق مسلم لكن لا يلزم منه اللعن على الشخص المعين الذي يوجد هذا الوصف فيه كما ستحققه والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضي الله عنه واستبشاره اي سروره بذلك واهانته اهل البيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما تواتر معناه وان كان تفاصيله احادًا وانكر ذلك بعض العلماء ومنهم الامام الغزالي وقالوا لم يثبت هذا اصلا ولا يجوز ان يقال امر بقتله او رضي به لانه لا يجوز نسبة مؤمن الى كبيرة او الى الكفر من غير تحقيق بل الذي تولى قتاله هو امير الكوفة عبيد الله بن زياد وكان يزيد على مسافة شهر ذهابا ورجوعا فلا يمكن ان يأتي امره في ذلك الامر القليل وروي ان يزيد انكر على ابن زياد وقال زرعت لي العداوة في قلب كل بر وفاجر وقال رحمك الله يا حسين رضي الله عنه لقد قتلك رجل لم يعرف حق الرحم فنحن لا نتوقف في شانه اي في قبح فعله بل نجزم بانه قبيح الفعل او لا نتوقف في شان اللعن بل نجزم بجوازه بل نتوقف في ايمانه على الايمان بناء على ان كفره بالرضاء والاستبشار ثابت بالتواتر وتوبته بعد ذلك غير معلومة وفيه نظر لان الرضاء والاستبشار انما يكون كفرا اذا كان بالمعصية من حيث هي معصية واما للعداوة الدنيوية فلا كما قرره المحققون لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه اي جنوده الذين حاربوا الحسين رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان الشارح بنى كلامه على جواز لعن الفاسق وان لم يتحقق موته على الكفر وهذا خلاف التحقيق واعلم انه كثر الاختلاف في هذا المقام والذي حققه المحققون هو ان اللعن ثلثة اقسام احدها اللعن بالوصف العام الوارد في الشرع نحو لعن الله على الكفار واليهود وهذا جائز حتى انه قد صح في بعض الصغائر كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال رواه البخاري بل في بعض المكروهات ايضا كقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له رواه احمد ثانيها اللعن على الشخص المعين الذي صح موته على الكفر باخبار الشارع كفرعون وابي جهل وابليس وهو جائز ثالثها على شخص لم يعلم موته على الكفر وهو لا يجوز سواء كان حيا او ميتا كان

بحسب الظاہر مومنا او کافرا بالمجاز ان یوفق اللہ سبحانہ الکافر الاسلام وعن عبد اللہ بن عمر قال
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم احد اللہم العن ابا سفیان اللہم العن الحارث بن ہشام
اللہم العن سہیل بن عمرو اللہم العن صفوان بن امیۃ فنزلت لیس لک من الامر شیئ او یتوب علیہم او
یعذبہم فانہم ظالمون۔ فتیب علیہم کلہم رواہ البخاری وکان ہذا اللعن قبل ان ینزل النہی عنہ
ہذا ما قررہ المحققون ودلیلہم ان الشارع نہی عن اللعن وشدد علیہ ففی الحدیث لا یکون المؤمن
لعانا رواہ الترمذی وقال لا تلاعنوا بلعنۃ اللہ رواہ ابوداؤد وقال من لعن شیئا لیس لہ باہل رجعت
اللعنۃ علیہ رواہ الترمذی ثم قد صح عنہ اللعن بالوصف العام وعلی الشخص الہالک علی الکفر فوجب
الاقتصار علیہما وبقی القسم الثالث محظور ولا سیما اذا کان الشخص مومنا بحسب الظاہر لقولہ
علیہ الصلوۃ والسلام سباب المسلم فسوق رواہ البخاری قولہ علیہ الصلوۃ والسلام لعن المؤمن
کقتلہ رواہ مسلم ولا سیما الاموات لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لا تسبوا الاموات فانہم قد افضوا الی ما قدموا
رواہ البخاری وبہذا ظہر ان استدلالہم علی لعن یزید بالنصوص العامۃ غیر صحیح وان معنی اللعن فیہا
ہو ذم الفعل لا تجویز لعن کل شخص بفعلہ فاحفظ ہذا التحقیق ولا تکن من الذین لا یراعون قواعد الشرع
ویحکمون بان من نہی عن لعن یزید فہو من الخوارج نعم قبح افعالہ مشہور وحب اہل البیت واجب
لکن النہی عن لعنہ لیس للقصور فی حبہم بل لقواعد الشرع واللہ اعلم **وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ**
الْمُبَشَّرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْجَنَّةِ حیث قال النبی صلی اللہ
علیہ وسلم ابوبکر فی الجنۃ وعمر فی الجنۃ وعثمان فی الجنۃ وعلی فی الجنۃ وطلحۃ فی الجنۃ وزبیر
فی الجنۃ وعبد الرحمن بن عوف فی الجنۃ وسعد بن ابی وقاص فی الجنۃ وقد مرا حوالہم وسعید
بن زید فی الجنۃ احد السابقین الی الاسلام بارشاد ابی بکر رضی اللہ عنہ وابوعبیدۃ بن الجراح
فی الجنۃ احد قدماء الصحابۃ واشدہم زہدا عن الدنیا وسماہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم امین ہذہ
الامۃ کما فی الصحیحین وہؤلاء کلہم من قریش والحدیث رواہ الترمذی عن عبد الرحمن بن عوف وابن
عن سعید بن زید وکذا نشہد

٥٥٥

بالجنة لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة رضي الله عنها و كانت اكرم بناته عليه و
عاشت بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستة اشهر والحسن والحسين رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة واستدل بعض العلماء بهذا الحديث على انها
افضل من عائشة رضي الله عنها وغيرها من النساء رضي الله عنهن وقال بعضهم عائشة افضل لقوله
عليه الصلوة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام رواه الشيخان وذهب بعضهم
الى المساواة وبعضهم الى التوقف وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة بالفتح والتخفيف
جمع شاب وهو سهو لسن الفتاوة ايضا والخلفاء الاربعة كهول فلا يفيد التفضيل عليهم ومنها حديث حذيفة
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان هذا ملك لم ينزل الارض قط قبل هذه الليلة استاذن ربه ان
يسلم علي ويبشرني بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة رواه
الترمذي وفي كلام الشارح رد على من زعم ان البشارة خاصة بالعشرة ومن نظر في الاحاديث وجد
كثيرا من الاشخاص المبشرين كخديجة وعائشة وحمزة وعباس وجعفر الطيار وام سليم الانصارية و
وبلال المؤذن وسعد بن معاذ وعبد الله بن سلام وعمار بن ياسر وسلمان الفارسي وثابت بن
قيس بن شماس وصهيب رضي الله عنهم ولعل الباعث على اشتهار العشرة بالبشارة لوقوع بشارتهم
في حديث واحد ولقصور الشيعة عن معرفة حقهم وسائر الصحابة اي بقيتهم اجمعهم لا يذكرون
الا بخير ولو روي عنهم امور موسوسة كمعاوية وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وبسر بن ارطاة
ويحمل امورهم على اجتهادهم بل الافضل السكوت عن ذكرها حفظا للدين عن الوساوس فان الانكار
على واحد منهم ثلمة في الايمان ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من المغفرة والثواب
بل قد صح البشارة بالجنة لاصحاب غزوة بدر وهم ثلثمائة وثلثة عشر ولاصحاب بيعة الرضوان وهم الف

وارالبمانة بل جاء البشارة القطعية لكل من انفق وقاتل في قوله تعالى لايستوي منكم من انفق من قبل

الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى بل جاء

في الحديث لايمس النار مسلما رأى رواه الترمذي ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه حتى ان

صبيا من الانصار توفي فقالت عائشة عصفور من عصافير الجنة فانكر عليها النبي صلى الله عليه

وسلم كما في صحيح مسلم بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة وان الكافرين من اهل النار و

نرى اي نعتقد المسح على الخفين في الحضر بتمتين الوطن لحضور الشخص عند اهله والسفر

لانه اي المسح وان كان زيادة على الكتاب لان ما في القرآن هو غسل الرجلين لكنه بالخبر المشهور

والزيادة على القرآن بالحديث المشهور جائز باجماع الاصوليين كوجوب الجماع في تحليل المطلقة ثلثا

بحديث العسيلة مع ان المذكور في القرآن حتى تنكح زوجا غيره والنكاح حقيقة في العقد على المشهور بل

جوز الامام الشافعي الزيادة بخبر الواحد ايضا ولذا قال بان قراءة الفاتحة فرضية في الصلوة لقوله

عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع ان الحق سبحانه قال فاقرؤا ما تيسر من القرآن

وقال بعض العلماء المسح ثابت بالكتاب ايضا لان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم قرئ بالنصب و

الجر وكلاهما صحيح وقد عرف بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم حمل الجر على مسح الخف والنصب على غسل

الرجلين بلا خف وفيه خلاف للشيعة وكذا الخوارج هو الشيعة انكروا المسح على الخفين واوجبوا المسح

على الرجلين عملا بقراءة الجر وانكار القراءة النصب ولان الحاوي بمنسوخ وهو باطل للاحاديث الصحيحة

في اسباغ غسل الرجلين وسئل علي ابن ابي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين السائل شريح

بن هانئ قال اتيت عائشة اسألها عن المسح على الخفين فقالت عليك بابن ابي طالب فسله فانه كان

يسافر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسألناه فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام

ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم رواه مسلم والنسائي وابن ماجة وبهذا الحديث ظهر ان ما

روي عن علي رضي الله عنه من انكار المسح غير ثابت كما قال البيهقي وروى ابو بكر رضي الله عنه كذا

۵۵۷

فی نسخ الکتاب والصحیح ابوبکرۃ بالہاء وہو صحابی من ثقیف واسمہ نفیع بن حارث الشروح ولما
حاصر النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حصن الطائف امر ان ینادی بان کل عبد نزل من الحصن فہو حر
فنزل ابوبکرۃ من الجدار علی بکرۃ وہی خشبۃ مستدیرۃ یجعل علیہا الحبل لاخراج الدلو من البیر فکناہ
النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابابکرۃ وصحفہ النساخ بحذف التاء فیزعم انہ ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ ثم
یقال کیف قدم حدیث علی علی حدیث ابابکر رضی اللہ عنہما ویجاب بان الحدیث الفعلی اقوی من القولی
وہذا السوال والجواب مع انہما تبنیان علی الفاسد فاسدان اما السوال فلان امثال ہذا التقدیم لا تضر
عند صحۃ العقیدۃ واما الجواب فلانا لانسلم ان الاول فعلی ثم لانسلم الترجیح بل الامر بالعکس لان الفعل ربما
کان من خصائصہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم انہ رخص فعل ماض معلوم من الترخیص وفی
کثیر من النسخ انہ قال رخص بلفظ المجہول الماضی وفی بعضہا انہ قال ارخص بلفظ المتکلم المعلوم
المستقبل وکلاہما للتصحیف للمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہن وللمقیم یوما ولیلۃ اذا تطہر قال
بعض المحققین ذکر صیغۃ التکلف والمبالغۃ للاشارۃ الی ان المراد الطہارۃ الکاملۃ فلبس خفیہ ان یمسح
علیہما فی محل النصب علی انہ مفعول رخص والحدیث رواہ ابن خزیمۃ والدارقطنی والترمذی و
صححہ الخطابی وقال الحسن البصری احد عظماء التابعین ادرکت سبعین وفی بعض النسخ اربعین والاول
اصح نفرا من الصحابۃ یرون المسح علی الخفین یحتمل ان یکون من الرأی بمعنی الاعتقاد وان یکون من
الروایۃ وکتب بواو واحدۃ من تصرف النساخ اولان اہل الخط یکتفون فی شکلہ بواو واحدۃ ویرجحہ
ما قال النووی فی شرح مسلم قال الحسن البصری حدثنی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کان یمسح علی الخفین ولہذا ای لکثرۃ رواۃ حدیث المسح
وقیل الضمیر راجع الی قول الحسن وہو تقصیر لا قاصر مع انہ خبر الواحد فلا یزاد بہ علی الکتاب قال
ابوحنیفۃ سید الفقہاء ما قلت بالمسح حتی جاء فی فیہ مثل ضوء النہار ای الدلیل الواضح من الاحادیث
وفی بعض النسخ حتی جاءنی فیہ الدلیل مثل ضوء

النہار وقال الکرخی ہو ابو الحسن من اعاظم علماء الاصول علی مذہب الحنفیۃ من فقہاء العراق
انی اخاف الکفر علی من لم یر المسح علی الخفین لان الآثار ای الاحادیث التی جاءت فیہ فی
حیز التواتر ای فی مکانہ ولم یستیقن بتواترہا فلم یجزم بالکفر وقال القسطلانی فی شرح صحیح
البخاری صرح جمع من الحفاظ بتواترہ وجمع بعضہم رواتہ فجاوز والثمانین منہم العشرۃ المبشرۃ انتہی
ولذا قال القاضی ابو یوسف یکفر منکرہ وبالجملۃ من لا یری المسح علی الخفین فہو من اہل البدعۃ
اجماعا من اہل السنۃ الا انہا بدعۃ فسق عند بعضہم وبدعۃ کفر عند بعضہم حتی سئل انس بن مالک
الظاہر انہ ہو انس بن مالک بن النضر الانصاری الخزرجی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
شرف بالخدمۃ وہو ابن ثمان او تسع وخدمہ عشر سنین وقالت ام سلیم یا رسول اللہ انس خادمک فادع
لہ فدعا لہ بالبرکۃ فبورک لہ فی الدین والدنیا فمن الاول کثرۃ روایۃ الحدیث ومن الثانی ان نخلہ کانت
تثمر فی السنۃ مرتین وکان من الاغنیاء المکثرین وادلادہ یزیدون علی المائۃ وعاش اکثر من مائۃ
سنۃ انتقل من المدینۃ فی خلافۃ عمر بن الخطاب الی البصرۃ لیعلم الناس الدین ومات بہا سنۃ احدی وتسعین
رضی اللہ عنہ وربما یقع فی القلب ان المسئول مالک بن انس صاحب المذہب الرابع عن السنۃ
والجماعۃ فقال ان تحب الشیخین ابا بکر وعمر رضی اللہ عنہما ولا تطعن فی الختنین عثمان وعلی
رضی اللہ عنہما والختن زوج البنت وتمسح علی الخفین وہذا اہتمام بامور الثلثۃ والا فلیس ملامات
السنۃ والجماعۃ محصورۃ فیہا ولعل اختصاصہا بالذکر لقصور المعاصرین او الحاضرین فیہا واعلم ان العلماء
اختلفوا فی ان الغسل افضل ام المسح علی مذاہب احدہا ان الغسل افضل لانہ عزیمۃ والمسح رخصۃ وہو مذہب
الشافعیۃ ومختار صاحب الہدایۃ ثانیہا ان المسح افضل مخالفۃ للمبتدعۃ وہو مختار احمد بن حنبل ثالثہا
انہما متساویان وہو مختار المجد اللغوی قال لم یکن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یتکلف نزعا ولبسا بل اذا

٥٥٩

توضاء وهو غير لا بهما غسل وان توضاء وهو لا بهما مسح ولم ينزع **ولا تحرم نبيذ التمر** وهو ان ينبذ
اى يطرح والنبذ بالفارسية انداختن وهذا التركيب كثيرا ما يستعمل وفيه بحث لا يخفى ويجاب بان لا تجعل
المضارع فى تاويل المصدر فى جميع المواضع بل فى بعضها والمشهور تقدير المضاف اما فى المبتدا او فى
الخبر اى عملا ان ينبذ او هو ذو نبذ **تمرا او زبيبا** هو العنب اليابس وبالفارسية مويز وهو مبنى على ان مراد المصنف
هو نبيذ التمر والزبيب كلاهما ولكنه اكتفى بالتمر من باب ذكر الخاص مع ارادة العام او من باب حذف
المعطوف كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اى والبرد **فى الماء فيجعل فى اناء** من خذف بفتحتين الاناء من
الطين المطبوخ وبالفارسية سفال واجعل تفسير للنبذ فافهم **فيحدث فيه فى الماء لذع** بالذال
المعجمة والعين المهملة سوختن وبالدال المهملة والغين المعجمة گزيدن وكلاهما صحيح والمراد حدة الطعم
وفى بعض النسخ فيحدث فيه نوع حموضة **كما فى الفقاع** بالضم والتشديد شراب مسكر يتخذ من الحبوب
كالحنطة والشعير والذرة **وكان نهى عن ذلك** اى النبيذ فى بدء الاسلام اى او بدء غلبته وهذا بعيدة
فلا يرد ان بدء الاسلام كان بمكة ولم يحرم بها خمر ولا نبيذ **لما كانت الجرار** بالضم جمع جرة بالفتح و
هى اناء من الخزف وبالفارسية سبو **اوانى الخمور** الا وانى جمع اناء والخمور جمع خمر لانها انواع تمرية و
عنبية **ولا يبلغ ولى درجة الانبياء** فى القرب الى الله سبحانه تعالى لان الانبياء معصومون
مامون عن خوف الخاتمة بخلاف الاولياء فان كثيرا منهم ازله الشيطان فاضله عن الايمان كبلعم بن
باعور وبرصيصا الراهب بل كفى ابليس عبرة للمعتبرين واعترض عليه بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون واجيب اولا بان المراد بهم الانبياء وثانيا بان الانبياء موصوفون بمجموع هذه الكمالات
بخلاف الاولياء وعندى ان الكل مشمول الآية فى شان يوم القيمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك
ان قلت قد صح مشاهدة الاولياء الملك فان عمر بن الخطاب رضى الله عنه راى جبرئيل وكذا
عبد الله بن عباس رضى الله عنه قلت هذا نادر الوقوع ومع هذا كان من بركة اتباع النبى صلى الله
عليه وسلم ان قيل ذكر المفسرون السامرى الساحر راى جبرئيل راكبا على فرس عند غرق فرعون فقبض

من تراب حافر فرسه فجعل فی بطن العجل فصار له خوار قلت السامری تخلق باخلاق الشیاطین و نصبغ بمزاجهم فیری الملک کما یراه الشیطان و هذه رؤیته مذمومة بخلاف رؤیة النبی الملک مامورون بتبلیغ الاحکام وارشاد الانام بفتح الهمزة وهو الخلق مطلقا وقیل کل ما دب علی وجه الارض و قیل الجن والانس ان قلت الولی ایضا یرشد الانام قلت ارشاد النبی اعظم من ارشاده اضعافا مضعفة بل لا یبلغ الولی الرشد الا بارشاد النبی ولا یکمل الا بکمال متابعته والاستفاضة من جنابه بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء بعد بعثته مع ویجوز ان یکون علی ظاهره لما تقرر من ان النبی قبل النبوة یکون ولیا فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل من النبی کفر وضلال لا یخفی ان الدلیل المذکور لا یستلزم الکفر ولو استدل بالاجماع وکون افضلیة النبی من ضروریات الدین کان الحکم بالکفر صحیحا ومن المخالفین فی هذه العقیدة الشیعة زعم بعضهم ان علیا رضی الله عنه یساوی الانبیاء لقوله علیه الصلوة والسلام من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب رضی الله عنه واجیب بعد تسلیم صحة الحدیث انه تشبیه لا تسویة وزعم بعضهم انه افضل من الانبیاء بعد نبینا صلی الله علیه وسلم

نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین والقطع بانه افضل من الولی الذی لیس بنبی اعلم ان بعض المشائخ الصوفیة بعد اتفاقهم علی ان النبی افضل من الولی اختلفوا فی ان نبوة النبی افضل ام ولایته فقیل الولایة افضل بوجوه احدها انها توجه العبد الی الحق سبحانه فقط والنبوة توسط بین الحق والعباد وثانیها ان تصرف التبلیغ ینقطع بالموت وتصرف الولایة لا ینقطع فان کمالات اولیاء الامة من آثار ولایة النبی بعد موته وثالثها ان الولایة کمال باطنی والنبوة کمال ظاهری والکمال الباطنی اشرف وقیل نبوته افضل من ولایته لانها صفة لا یشارکه فیها غیره وبها یتفضل فی قرب الحق سبحانه علی غیره وبهذا التحقیق ظهر معنی ما نقل عن بعض الصوفیة ان الولایة افضل من النبوة واندفع عنهم تشنیع العلماء نعم الافضل ان لا یطلق ذلک القول بل یقال ولایة النبی افضل من نبوته ان قلت قد حکی

عن القطب الاعظم عبد القادر الجیلانی قدس سرہ العزیز انہ قال خضنا بحرا وقف الانبیاء علی ساحلہ
قلت اراد الاحوال التی لایحسن صدورہا عن الانبیاء کالوجد والرقص والشطحیات فان الحق سبحانہ
حفظ الانبیاء منہا بتوسیع بواطنہم وکانت تجری فیہا بحار العشق والذوق ولایغلب علیہم الاحوال وکذلک
یشابہہم اہل سکانۃ ورزانۃ وقدوۃ لیحفظوا اعمال السنۃ العوام ولا یصل العبد مادام عاقلا بالغا
الی حیث یسقط عنہ الامر والنہی یسمی مقام سقوطہما لعموم الخطابات الواردۃ فی التکالیف یعنی
ان نصوص الامر والنہی وردت عامۃ لکل عاقل بالغ فی جمیع احوالہم والقول بالسقوط انکار لعمومہا
واجماع المجتہدین علی ذلک ای علی عدم السقوط وخص المجتہدین اشارۃ الی ان المعتبر ہو اجماعہم
وذہب بعض المباحیین الخ جمع مباحی منسوب الی المباح وہم قوم اباحوا المحرمات من الخمر والزنا
الی ان العبد اذا بلغ غایۃ المحبۃ وصفا قلبہ واختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق یسقط عنہ
الامر والنہی ولا یدخلہ اللہ تعالی النار بارتکاب الکبائر ویقرب من ہذا المذہب مذہب المرجئۃ قالوا لا
یضر مع الایمان معصیۃ کما لاینفع مع الکفر طاعۃ وذہب بعضہم الی انہ یسقط عنہ العبادات الظاہرۃ
ویکون عبادتہ التفکر فی کمالات الحق سبحانہ واستدل المباحیۃ بقولہ تعالی واعبد ربک حتی یاتیک
الیقین والجواب ان المفسرین اجمعوا علی ان المراد بالیقین الموت فالآیۃ لنا لا علینا وہذا کفر لانہ
انکار للنصوص والاجماع وضلال فان اکمل الناس فی المحبۃ والایمان ہو الانبیاء خصوصا حبیب اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مع ان التکالیف فی حقہم اتم واکمل فانہم یعاتبون بترک الافضل بل کل من
کان الی الانبیاء اقرب فالتکلیف علیہ اشد لقولہ تعالی یا نساء النبی من یات منکن بفاحشۃ مبینۃ یضاعف
لہا العذاب ضعفین وقال الامام علی بن موسی الرضا لمحسننا ضعفان من الثواب ولمسیئنا ضعفان من العذاب

وقد فرض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء لكل صلوة وقيام الليل وجاز له صوم الوصال بخلاف الامة واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب لم يجد القاري الهروي لهذا الحديث تخريجا مع حرصه عليه وقال روي في معناه حديث ابي سعيد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ان الله اذا رضي عن العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الخير لم يعمله واذا سخط على العبد اثنى عليه بسبعة اصناف من الشر لم يعمله رواه احمد وابن حبان ولا يخفى ان توافق الحديثين في المعنى غير مسلم فمعناه انه عصمه من الذنوب اي حفظه من ان يرتكب ذنبا فلم يلحقه ضررها لانه فرع ارتكابها وقال بعض الصوفية معناه ان الذنوب لا تجره الى الكفر والعذاب الذي يعقبه الثواب لا بدي ليس بضرر ان قلت قال في تحفة البررة عن الشيخ روزبهان الكبير المصري قال قيل لي مرات اترك الصلوة فانك لا تحتاج اليها فقلت يا رب لا اطيق ذلك كلفني شيئا آخر قلت كان ذلك امتحانا ولكنه كان من المتمسكين بالشريعة فلم يخطار ان قلت نقل عن بعض العرفاء ان العرفان يسقط التكليف اجيب بان المحققين منهم فسروا التكليف بالكلفة بمعنى المشقة فالمعنى ان العارف لا يجد في العبادة مشقة بل يتلذذ بها والنصوص جمع نص وهو في اللغة القطع وفي اصطلاح اهل الشرع كلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم سمي به للقطع بصحة مدلوله من الكتاب والسنة من بيانية تحمل على ظواهرها اي على المعاني الظاهرة بحسب الوضع اللغوي الشائع في العرب والوضع الشرعي المشهور في اهل الاسلام ما لم يصرف عنها اي عن الظواهر دليل قطعي من برهان عقلي او اجماع او نص قاطع كما في الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم ونحو ذلك كالمجيء في قوله تعالى جاء ربك والملك صفا صفا والدليل القطعي هو ان الجهة والجسمية تنافي الوجوب الذاتي وفي قوله تعالى ليس كمثله شيء لا يقال هذه اي آيات الجهة والجسمية ليست من النص بل من المتشابه هذا السوال مبني على معنى آخر للنص على مصطلح الاصوليين قالوا كلام الشارع بحسب ظهور معناه اربعة اقسام ظاهر ونص ومفسر ومحكم فالظاهر ما ظهر منه المراد بالنظر الى صيغة اللفظ والنص ما كان اوضح منه لا من حيث اللفظ بل لان المتكلم ساق الكلام لهذا المراد وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة

٥٦٣

بين البيع والربوا لانه نزل رداً للكفار في قولهم انما البيع مثل الربوا والمفسر ما بلغ في الظهور الى ان لم يقبل التاويل كآيات حشر الاموات والتخصيص كقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون والمحكم ما لا يقبل النسخ كقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة وايضا كلام الشارع بحسب خفاء معناه اربعة اقسام خفي ومشكل ومجمل ومتشابه فالخفي ما لا يظهر المراد منه لعارض غير الصيغة ولا يحتاج الى التامل الكثير كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها خفية في حق النباش والعارض الموجب للخفاء اختصاص النباش باسم غير السارق ثم يظهر بالتامل القليل ان النباش اقل جناية من السارق لانه اخذ ما لا يحتاج اليه الاحياء فلا يقطع والمشكل ما يدرك معناه الخفي بعد تامل كثير كقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القوارير من الزجاج ثم يظهر بالتامل انها في صفاء القوارير وبياض الفضة والمجمل ما لا يتبين المقصود منه الا ببيان الشارع كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء والزكوة والنماء عرف المقصود من بيان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمتشابه ما انقطع الرجاء عن معرفة معناه كمقطعات اوائل السور عند جمهور السلف وهو المختار وان تكلم قوم منها بعقولهم ومن المتشابه عند الجمهور بعض الآيات والاحاديث المشعرة بالجهة والجسمية وهو الاسلم وان فسرها قوم بالحمل على المجازات لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم من الثمانية المذكورة والنظم في اصطلاح الاصول لفظ الشارع واختار النظم على اللفظ تادبا لان اللفظ طرح من الفم على ما هو المتعارف مع اصول الفقه والعدول مبتدأ خبره الحاد عنها اي عن الظاهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة جمع ملحد بالضم وهم قوم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال دين الاسلام واصل هذا المذهب من اختراع مجوس فارس فانهم لما انقرض دولتهم بجهاد الصحابة ارادوا تضليل العوام بهذا المذهب فاسقطوا التكليفات من الصلوة والصوم واباحوا المحرمات حتى نكاح المحارم فاتبعهم خلق كثير حتى حصل لهم شوكة عظيمة فقتلوا كثيرا من المسلمين

وسموا الناس عن الحج حتى قطع الله سبحانه دولتهم وروي انهم لما افسدوا بمكة قالوا كيف قول ربكم من دخله كان آمنا فقال بعض العلماء معناه من دخله فآمنوه ولهم القاب كثيرة فلقبوا بالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق رحمه الله تعالى ولانتسابهم اليه وبالباطنية لقولهم بالمعاني الباطنة وبالقرامطة لان من كابرهم حمدان بن قرمط قرية بواسط وبالحرمية لاباحتهم المحارم وبالسبعية لقولهم ان الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم والمهدي وانه لابد في كل زمان من سبعة يدبر الدين وبالبابكية اذ من رؤسهم بابك باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة في زمان بابك او تسميتهم المسلمين حميرا وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة كقولهم الجنة اراحة البدن عن تكليف الشرع والنار مشقة التكليف والوضوء محبة الامام والغسل تجديد العهد معه لايعرفها الا المعلم بكسر اللام او فتحها وهو الامام المعصوم المخفي عن عامة الخلق ويزعمون ان لهم رئيسا ياخذ العلم عن الامام ويعلمهم ويسمونه الحجة وقصدهم بذلك نفي للشريعة بالكلية لدعواهم ان جميع ما فهمه العلماء من معاني النصوص غلط الحادٌ هو في اللغة الميل عن شئ الى شئ ومنه اللحد لانه مائل الى جانب القبر اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بالكفر لكونه تكذيبا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة من وجوب الصلوٰة والصيام وحرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوها واما ما ذهب اليه بعض المحققين وهم الصوفية كصاحب الفتوحات المكية والسلمي صاحب حقائق التفسير

٥٦٥

من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على
ارباب السلوك الى الله سبحانه والجملة نعت الدقائق يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
المرادة اى لا تخالف الظواهر وهذا نعت ثان للدقائق او للاشارات فهو من كمال الدين خبر لقوله
ما ذهب ومحض العرفان المحض بالفتح الخالص والعرفان بالكسر معرفة الحق سبحانه ويصدقهم
قوله صلى الله عليه وآله وسلم لكل آية ظهر وبطن رواه محي السنة فمن ذلك قولهم فى قصة طالوت ان
الله تعالى امرنا بجهاد النفس وهو كجالوت وابتلانا بالدنيا وهو كالنهر فمن عبرها ولم يشرب منها او قنع
منها بغرفة خلص عنها وجاهد النفس .... وقتلها ومن حرص عليها لم
يشبع منها ولم يمكن العبور عنها ومنه قولهم فى قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون انه افنار الصفات
البشرية ومنه قولهم فى قوله تعالى فاخلع نعليك انه امر بترك الدنيا والآخرة فى حب الله سبحانه ومنه قولهم
ففروا الى الله امر بالفنار فيه ومن راجع صحفهم وجد العجائب ورد النصوص بان ينكر الاحكام
التى دلت عليها النصوص القطعية اى غير المحتملة للتاويل من الكتاب والسنة اى الحديث المتواتر
كحشر الاجساد مثلا فان النصوص الواردة فيه بلغت من الوضوح حداً يابى عن تاويلها باللذة والالم
الروحانيين وفى الكلام اشارة الى كفر الفلاسفة والمأول انما يكون معذوراً اذا لم ينكر القطعيات الواضحة
كفر لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عائشة رضى الله عنها بالزناء وهم الروافض
كفر لانه قد نزل فى عصمتها آيات فى اول سورة النور واستحلال المعصية اى اعتقاد كونها
حلالا صغيرة كانت او كبيرة كفر لانه تكذيب للشارع اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى
هو الكتاب والسنة المتواترة فالاول كالخمر والثانى كوضع الحديث فان قوله عليه الصلوة والسلام
من كذب على متعمداً فليتبوء مقعده من النار حديث متواتر فما زعم بعض المتصوفة من جواز الوضع للترغيب و
الترهيب كفر واما الاجماع ففيه خلاف وتفصيل والمذكور فى الاصول الحنفية ان الاجماع على مراتب فالاقوى
اجماع الصحابة

مع تقریحہم بالحکم المجمع علیه وہو قطعی کالآیة والخبر المتواتر ویکفر منکره ثم الذی صرح به بعض الصحابة وسکت الباقون ثم اجماع بعد الصحابة علی حکم لم یظہر فیه خلاف ممن سبقہم وہما کالحدیث المشہور ویضلل منکرہما و یفسق ثم اجماعہم علی قول سبقہم فیه مخالف وہو کخبر الواحد یاثم منکره ولا یفسق فالاجماع الاول قطعی و البواقی ظنی وفی شرح مختصر ابن الحاجب انکار حکم الاجماع الظنی لیس بکفر اجماعاً وفی القطعی مذاہب احدہا کفر ثانیہا لیس بکفر ثالثہا وہو المختار ان ما علم کونه من الدین بالضرورة کالعبادات الخمس یوجب الکفر اتفاقاً وانما الخلاف فی غیره والحق انه لا یکفر انتہی ثم المختار ان المعصیة اعم من ان تکون بعینہا کاکل الدم او بغیرہا کاکل المسروق وقال بعضہم لا یکفر باستحلال الحرام لغیره وقد علم ذلک فیما سبق حیث قال المصنف والاستحلال کفر ولعل المصنف اعاده لان المذکور سابقاً استحلال الکبیرة **والاستہانة بہا** ای بالمعصیة والاستہانة آسان داشتن **والاستہزاء علی الشریعة کفر** لان ذلک من امارات التکذیب **وعلی هذه الاصول** ای کفر المستحل والمستہین والمستہزئ **یتفرع ما ذکر فی الفتاوی** ای فتاوی علماء ما وراء النہر فانه المراد عند الاطلاق کالنجم للثریا والکتاب لکتاب سیبویه من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان کان حرمته لعینه وقد ثبت بدلیل قطعی کلحم الخنزیر یکفر والا فلا بان یکون حرمته لغیره کالاکل فی نہار رمضان فانه حرام للوقت وکوطئ الزوجة الحائض فانه حرام لعارض الدم او قد ثبت بدلیل ظنی وہو المکروه التحریمی کاکل النخاع والخصیة فانه ممنوع بخبر الواحد وہو ظنی وبعضہم لم یفرق بین الحرام لعینه ولغیره وہو الصحیح لان الاستحلال فی الوجہین تکذیب للشارع بلا فرق **فقال من استحل حراماً قد علم فی دین النبی صلی الله علیه وسلم تحریمه** احتراز عن الحرام الذی لم یشتہر حرمته کالوشم وہو تابیر الجلد ثم وضع الاثمد ونحوه علیه لیبقی المحل ملوناً **کنکاح ذوی الارحام** کالبنت والام والاخت **او شرب الخمر او اکل میتة او دم او خنزیر من غیر ضرورة** متعلق بالشرب والاکل والضرورة کالجوع المہلک و المرض الذی لا علاج له **فکافر** خبر لمن وفعل هذه الاشیاء بدون الاستحلال فسق **اراد بالاستحلال** وما فی حکمه کالاستہانة **ومن استحل شرب النبیذ الی ان سکر کفر** فانه وان کان مباحاً عند اہل السنة لکن القدر المسکر منه حرام قطعاً وروی ان رجلا شرب النبیذ من سقاء عمر فسکر فحده فقال

انما شربت من سقائک قال لمامر تباب الحد لسکرک اما لو قال للحرام هذا حلال لترویج السلعة
الترویج رواج وادن والسلعة رخت ای لیرغب لہا المشتری او بحکم الجہل او عدم العلم بکونہ
حراما لایکفر لعدم التکذیب ولو تمنی ان یکون الخمر حلالا او یکون صوم شہر رمضان فرضا لماشق الے
صعب علیہ الصوم لایکفر وہکذا الحکم فی سائر الفرائض الشاقة من الحج والجہاد اما لو قال ذلک تہاونا
بہا فہو کفر وعلی ہذا یحمل ما قالہ بعض الائمة انہ من قال عند مقدم رمضان جاء الضیف الثقیل فقد کفر بخلاف
ما اذا تمنی ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانہ یکفر والقاعدة ان ما کان حراما فی
شرائع جمیع الانبیاء فتمنی حلہ کفر وما کان حلالا ثم حرم فتمنی حلہ لیس بکفر لان حرمة ہذا ای الزنا
والقتل ثابتة فی جمیع الادیان الالہیة موافقة للحکمة خبر ثان وقیل حال یعنی ان دوام الحرمة
یدل علی ان الحکمة الالہیة اقتضت الحرمة الابدیة مع قطع النظر عن الازمان والاشخاص بخلاف ما
حرم بعد الحل کالخمر فان الحکمة اقتضت حرمتہ بالنظر الی الزمان واشخاصہ ففی الاول یکون المطلوب
بالتمنی تبدل الحکمة وفی الثانی یطلب تبدل حال الزمان والاشخاص ولا بأس فیہ ومن اراد الخروج
عن الحکمة فقد اراد ان یحکم اللہ تعالی ما لیس بحکمة وہذا جہل عظیم بربہ والجہل باللہ تعالی
کفر وعندی فی ہذا الدلیل نظر وذکر الامام السرخسی فی کتاب الحیض انہ لو استحل وطی امرأتہ
الحائض یکفر لانہ انکار لقولہ تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن وفی
النوادر عن محمد الامام الربانی صاحب ابی حنیفة رحمہما اللہ تعالی انہ لا یکفر لاحتمال ان یکون النہی
للاستقذار لا للتحریم ویوافقہ قول الامام ابی یوسف فیمن حلف ان لا یطأ امرأتہ حراما فجامعہا فی الحیض
انہ لا یحنث وکذا قولہم ان الزوج الثانی اذا جامع المطلقة بالثلث فی الحیض حلت للاول وہو
الصحیح وقال ابراہیم بن رستم احد الائمة الحنفیة انہ ان استحل علی زعم ان النہی لیس للتحریم لم یکفر وان
استحل مع العلم بان النہی یفید الحرمة کفر وعندی ان ہذا القول عدل وفی استحلال اللواطة بامرأتہ
لا یکفر علی الاصح لان تحریمہا قیاس علی حرمة وطی الحائض

والعلة الجامعة التلوث بالقذر ولم يثبت بكتاب ولا بحديث متواتر والاحاديث المروية فيه ضعيفة كما نقله السيوطي عن البخاري والنسائي وغير واحد ولا بالاجماع لان مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما والامام مالك انه مباح استدلالاً بقوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم وهذا القول وان كان خطاءً ظاهراً لكن خلاف بعضهم يكفي في عدم تكفير المستحل ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به بالضرورة العقلية او الدينية كالجهل والظلم والكذب والفقر والزوجة والولد اما وصفه بالجسمية والجهة فقيل كفر وقيل لا لانه من النظريات الدقيقة نعم من ذهب من المجسمة الى انه ثلثة اشبار او سبعة بشبر نفسه او نحوه من الخرافات الباطلة فلا شك في كفره او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره كما يفعله كثير من الجهلة في تحليل المطلقة ثلثاً او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون اي لا يوجد نبي من الانبياء على قصد استخفاف اي زعم انه لا فائدة في بعثهم او عداوة وتخصيص القصد يميل على انه ليس كفراً على الاطلاق كما اذا قاله عجزاً عن اداء التكليفات ولكن عندي ان هذا التمني كفر على اطلاقه وكذا لو ضحك على وجه الرضاء ممن تكلم بالكفر اي على سبيل استحسان الكفر اما اذا كان الكلام مضحكاً بالاضطرار فلا كفر بكذا قال بعضهم وكذا لو جلس على مكان مرتفع كجلوس الواعظين وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون منه ويضربونه بالوسائد جمع وسادة بالكسر بالفارسية بالش وهذا الكلام يحتمل وجوهاً احدها ان يكون ضرب الوسادة بمعنى وضعها للمجالس كقولهم ضربت الخيمة ثانيها ان يكون الضرب على حقيقته لانه الواعظ وتخصيص الوسادة بالذكر لان واقعة الفتوى كانت كذلك ثالثها ان الشارح لعله خلط بين الروايتين احدهما يضعون له الوسائد والثانية يضربونه بالمخراق فاختل كلامه وعبارة الفصول العمادية بكذا رجل يجلس على مكان مرتفع ويتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق كفروا جميعهم انتهى والمخراق بالفارسية تازيانه يكفرون جميعاً الجالس والسائلون لاستخفافهم بالشرع وفي العمادية وكذا اذا لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالمذكرين والقوم يضحكون كفروا وكذا من يتشبه بالمعلم ويأخذ الخشب بيده ويجلس القوم حوله كالصبيان ويستهزئ بالمعلم انتهى وكذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله تعالى قال الامام ابو حنيفة رح يكفر كفر المأمور اولاً او عزم على ان يامره يكفر قال في سير الاجناس يكفر بعزمه عليه

٥٦٩

وكذا لو لقن الملقنين آموختن كلامرء فتر بكفر لتبين اي لتنقطع والبين من الاضداد جاء بمعنى الوصل
والانقطاع جميعا من زوجها فان احد الزوجين اذا ارتد انقطع النكاح وهذه حيلة معروفة ولذا افتى
ابو القاسم الصفار وابو جعفر الهندواني والامام اسمعيل الزاهد البخاري وبعض مشائخ سمرقند
رحمهم الله تعالى انه لا ينقطع النكاح بارتدادها قطعا للاحتيال وعامة مشائخ بخارا وسمرقند
افتوا بالفرقة وقطعوا الاحتيال بالجبر على النكاح بالزوج الاول ثم الدليل على كفر الآمر والعازم
والملقن هو ان الرضا بالكفر كفر ومن العلماء من لا يرى الرضا بالكفر كفرا على اطلاقه بل اذا كان
على وجه الاستحسان وهو مختار شيخ الاسلام خواهرزاده وقال اذا احب موت الظالم على الكفر لينتقم
الله منه فليس بكفر لقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم
فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله لاستخفافه باسم الله سبحانه
وان قال بعد الفراغ الحمد لله فقيل لا يكفر لاحتمال انه شكر على عدم الافتضاح وكذا اذا صلى لغير القبلة
بلا ضرورة ولا نافلة سفرا او بغير الطهارة متعمدا يكفر لانه استخفاف بعبادة الحق سبحانه وان وافق ذلك
اي صلوة القبلة لان الاعمال بالنية ثم كفر المصلي الى غير الكعبة منصوص عن الامام ابي حنيفة رح وقال
ركن الاسلام علي السغدي لا يكفر وكلام شمس الائمة الحلواني يدل على انه يكفر ان فعل استهزاء واستخفافا
واما كفر المصلي بغير الطهارة وهو مختار الفقيه ابي الليث والصدر الشهيد وقال الحلواني لا يكفر وقال
بعض المشائخ من احدث في صلوته واستحيى ومضى في صلوته لم يكفر ولكن يجب ان لا يقصد ركوعا ولا
سجودا واما الصلوة في ثوب نجس فيكفر عند ابي الليث لا عند علي السغدي وكذا لو اطلق كلمة الكفر
اي تكلم بها استخفافا اي على ان التكلم بها سهل لا بأس فيه لا اعتقادا فانه اذا اعتقد فالكفر ظاهر
لا يحتاج الى الذكر ومن تكلم بها ولم يعلم انها كلمة الكفر قال عامة المشائخ يكفر ولا يعذر بالجهل ومن قصد ان يتكلم

مولانا محمد برخوردار ملتانی

بغير ما جرت على لسانه بلا قصد لكن اراد ان يقول اكلت فقال كفرت قال محمد يكفر وقال بعضهم لا
يكفر وهو الصحيح عندي ثم قالوا هذا الخلاف انما هو في كفره عند الله تعالى اما القاضي فلا يصدقه في
ذلك كذا في العمادية الى غير ذلك من الفروع وقد بسطها اصحاب الفتاويات قالوا ومن صدر عنه
ما يوجب الكفر حبطت حسناته ووجبت اعادة الحج وتجديد النكاح بعد تجديد الايمان ولا يكفيه الاتيان بكلمة
الشهادة على حسب العادة ما لم يقصد تجديد الايمان ولكن يجب على المفتي اذا كان في المسئلة وجوه
توجب التكفير ووجه واحد يمنعه ان لا يحكم بالكفر كذا في العمادية **واليأس من الله تعالى كفر** سواء
كان في الحوائج الدنيوية او الاخروية **لانه لا ييأس من روح الله** اي بالفتح رحمته **الا القوم
الكافرون** اقتباس من قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف
واخيه ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون **والامن من
الله تعالى كفر لانه لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون** ومكر الله تعالى هو ان يأخذ المجرم بالعذاب
بغتة بعد امهاله وهذا اقتباس من الاية وفي الاستدلال بحث لان الخسران لا ينحصر في الكفر والظاهر
عندي الاستدلال بان الامن تكذيب لنصوص الوعيد كما ان اليائس تكذيب بنصوص الوعد و[illegible]
الآيس ينكر قدرة الله سبحانه على الاحسان والآمن ينكر قدرته على البطش واعترض عليه بان اهل الجنة
آمنون والكفر لا يباح ابدا واجيب بانهم آمنون عن العذاب لا عن الجلال الالهي وعندي ان الكفر
هو الامن في دار التكليف واما في الآخرة فلا كما ان استحلال الخمر كفر بعد تحريمه لا قبله **فان قيل
الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وان المطيع في الجنة امن من الله تعالى**
اي جزم العاصي بان العاصي في النار يأس وجزم المطيع بان المطيع في الجنة امن فيلزم ان
يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او آيس لانه ان كان مطيعا اعتقد ان ثوابه
واجب على الله تعالى وان عذابه محال وان كان عاصيا اعتقد ان خلوده في النار واجب على
الله تعالى وان ثوابه محال والآيس بالياء اسم فاعل من ايس مقلوب من يئس من باب علم ولم يعلوه
ايس مع ان الياء متحرك وما قبلها مفتوح لان الكلمة مقلوبة ولذا لم تقلب الياء في اسم الفاعل همزة
لانه تابع لاعلال الماضي **ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر** مجهول من التكفير وهو النسبة الى
الكفر **احد من اهل القبلة** معناه اللغوي من يصلي الى الكعبة او يعتقدها قبلة و

وفی اصطلاح المتکلمین من یصدق بضروریات الدین ای الامور التی علم ثبوتها فی الشرع واشتهر فمن انکر شیئا من الضروریات کحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله سبحانه بالجزئیات وفرضیة الصلوٰة والصوم لم یکن من اہل القبلة ولو کان مجاہدا فی الطاعات وکذلک من باشر شیئا من امارات التکذیب کسجود الصنم والاہانة بامر شرعی والاستہزاء علیه فلیس من اہل القبلة ومعنی عدم تکفیر اہل القبلة ان لا یکفر بارتکاب المعاصی ولا بانکار الامور الخفیة غیر المشہورة ہذا ما حققه المحققون فاحفظه قلنا ھذا لے جزم المعتزلی العاصی بان العاصی فی النار والمطیع بان المطیع فی الجنة لیس بیاس وامن لانه علی تقدیر العصیان لا ییاس ان یوفقه الله تعالی للتوبة والعمل الصالح وعلی تقدیر الطاعة لا یامن ان یخذله الخذلان ترک الحفظ والنصر فیکتسب المعاصی وبهذا یظهر الجواب عما قیل ان المعتزلی اذا ارتکب کبیرة لزم ان یصیر کافرا لیاسه من رحمة الله تعالی ذکره اتما مالکلام القائل والافقد مر الجواب عنه ولاعتقاده انه لیس بمؤمن وذلك ای ظهور الجواب عنه لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار علی تقدیر عدم التوبة ویستلزم الیاس لانه یعتقد انه لو تاب زال عنه الاستحقاق ولا نسلم ان اعتقاد عدم ایمانه المفسر بمجموع التصدیق والاقرار والاعمال کما ہو تفسیر المعتزلة بناء علة لا اعتقاد او عدم ایمانه علی انتفاء الاعمال بارتکاب الکبیرة فان العمل عندہم یعم الفعل والترک یوجب الکفر خبر ان لے لا نسلم ان ہذا الاعتقاد یوجب الکفر اما عندنا فظاہر لان الاعمال عندنا خارجة عن الایمان واما عندہم فلان تارک العمل لا مؤمن ولا کافر ھذا ای خذ ہذا او تم ہذا والجمع بین قولہم لا یکفر احد من اہل القبلة وقولہم یکفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤیة ای رؤیة الله تعالی فی الجنة او سب الشیخین او لعنہما فعلان ماضیان معطوفان علی قال او مصدران معطوفان علی خلق القرآن وامثال ذلك ککفر من انکر الحوض والصراط والمیزان مشکل ورفع الاشکال بوجوہ احدہا ان عدم التکفیر مذہب الشیخ الاشعری واتباعه من علماء الکلام وہو المروی فی الملتقی عن الامام الاعظم والتکفیر مذہب الفقہاء فلا اشکال لعدم اتحاد القائل بالنقیضین ثانیہا ان الادلة القطعیة من الکتاب والسنة واجماع السلف دلت علی ان القرآن کلام الله تعالی وان الرؤیة واقعة وان للشیخین شرفا عظیما فمن انکر امثال ذلك فلا تصدیق له فلیس من اہل القبلة ثالثہا ان التکفیر تہدید وتغلیظ ولیس محمولا علی ظاہرہ وتصدیق

الکاهن

بما يخبر به عن الغيب كفر لقوله عليه الصلوٰة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالى على محمد هذا كلام عبد الله بن مسعود رضه كما رواه الحاكم بسند صحيح ولعل الشارح نسبه الى الشارع لانه مذكور فى ضمن الحديث المرفوع عن ابى هريرة رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول او امرأة حائضا او اتى امرأة فى دبرها فقد برئ مما انزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رواه احمد والترمذى وابو داؤد والنسائى او لان كلام الصحابى فى غير المسائل الاجتهادية يحمل على الرفع لكن كون التكفير مما لا يجرى فيه الاجتهاد محل نظر والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان اى عما سيكون فى المستقبل ويدعى معرفة الاسرار كالدفائن وما فى الضمير ومطالعة علم الغيب لو اكتفى على المطالعة او العلم لكان خصرا لانهما بمعنى واحد الا ان يراد بالعلم المعلوم وكان فى العرب كهنة بالفتحات جمع كاهن يدعون معرفة الامور اى المغيبات فمنهم من كان يزعم ان له رئيا بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء فعيل بمعنى مفعول اى رفيقا من الجن يراه الرجال قال الخيالى قال فى الصحاح يقال به رئى من الجن اى مس والمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن انتهى والصحيح ما قلنا كما يظهر على من تتبع الاستعمالات والجوهرى كثير الوهم وتابعة بالنصب على رئيا والتابعة جنى يتبع الرجل ويذهب معه اينما ذهب والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وقال صاحب القاموس الجنى تابع والجنية تابعة فالتاء للتانيث فيلقى الجن المسمى بالرئى والتابعة اليه الاخبار اما القاء الاخبار الحالية فظاهر لان الجنى يسير فى اقطار الارض فيأتيه بالخبر واما الاخبار المستقبلة فقد جاء فى الحديث الصحيح فى البخارى ومسلم وغيرهما ان الحق سبحانه يوحى الى الملئكة بما قضى من الامور المستقبلة فيتذاكرونه تحت السماء فيصعد الجن فيسمعون بعض كلامهم قبل ان يصيبهم الشهاب فيخلطون معه الكذب ويخبرون به الكهان فيصدق الكاهن بالكلمة التى بلغته من السماء هذا مختصر ما فى الاحاديث وكانوا يزعمون ان الجن تعلم الغيب وهو كفر اذ لا يعلم الغيب الا الله سبحانه كما فى نصوص القرآن ومنهم من يزعم انه يستدرك الامور اى يدركها بفهم اعطيه ما من مجهول واحد الضميرين للفهم والآخر الى من الموصولة وهذا من دعوى العلم بالغيب وهو كفر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية وكذا الحالية الغائبة عن الحواس فهو مثل الكاهن فيكون كافرا اما اذا زعم انه يستدل بعلامات فلكية على سبيل الظن كاستدلال الطبيب بالنبض على حال المريض فلا يكفر وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به

اللہ تعالی لاسبیل للعباد الیہ الا باعلام منہ بالوحی والھام بطریق المعجزۃ او الکرامۃ او ارشاد عطف علی اعلام الی الاستدلال بالامارات ای العلامات کاوضاع النجوم واشکال الرمل والادلۃ المذکورۃ فی الطب علی کیفیۃ المزاج وسرعۃ البرء او الھلاک والبحارین فیما یمکن ذلک فیہ بخلاف مالم یمکن الاستدلال علیہ فانہ لایمکن معرفتہ الابوحی والھام کالقیمۃ واشراطھا ولھذا ای لما ذکر من ان العلم الاستدلالی لیس من علم الغیب الخاص بالحق سبحانہ ذکر فی الفتاوی ای فتاوی علماء ماوراء النہران قول القائل عند رؤیۃ ھالۃ القمر ہی دائرۃ بیضاء حول القمر فی سحاب رقیق یکون مطرا ای یوجد ہذا مقول القول مدعیا علم الغیب لابعلامۃ کفر اما اذا استدل بان الھالۃ تدل علی رطوبۃ الھواء وطوبۃ الھواء بسبب الکثرۃ المطر فلا کفر واعلم ان للناس فی مسئلۃ الغیب کلمات غیر منقحۃ والتحقیق ان الغیب ماغاب عن الحواس والعلم الضروری والعلم الاستدلالی وقد نطق القرآن بنفی علمہ عمن سواہ تعالی فمن ادعی انہ یعلمہ کفر ومن صدق المدعی کفر واما ماعلم بحاسۃ اوضرورۃ او دلیل فلیس بغیب لاکفر فی دعواہ ولا فی تصدیقہ علی الجزم فی الیقینی والظن فی الظنی عند المحققین وبہذا التحقیق اندفع الاشکال فی الامور التی یزعم انہا من الغیب ولیست منہ لکونہا مدرکۃ بالسمع او البصر او الدلیل فاحدہا اخبار الانبیاء لانہا مستفادۃ من الوحی ومن خلق العلم الضروری فیہم او من انکشاف الکوائن علی حواسہم ثانیہا خبر الولی

لانہ مستفاد من النبی او من رؤیا صالحۃ او من الہام الہی او من النظر فی اللوح المحفوظ وہو ثابت من
اہل الکشف وان منعہ بعض الفقہاء ثالثہا اخبار المحاسب بالکسوف والخسوف لانہ بدلائل ہندسیۃ قطعیۃ
رابعہا اخبار المنجم والرمال لان النجوم والرمل علمان اسند الیان منزلان علی بعض الانبیاء ثم اندرسا
وغلط الناس فیہا فمن استدل بقاعدۃ نبویۃ اصاب فی الخبر خامسہا خبر الکاہن لانہ مما یخبرہ الجن عن
مشاہدۃ او سماع عن الملئکۃ الذین عرفوا الکوائن المستقبلۃ بالوحی ثم نقول قد نطق کثیر من الاحادیث و
اقوال السلف بکفر المنجم والکاہن ومن یصدقہما وذکر غیر واحد من المحققین ان التکفیر خاص بمن علم الغیب
او یزعم النجوم مدبرۃ بالاستقلال او یزعم الجن عالمۃ بالغیبیات ومع ہذا لیس الاشتغال بالنجوم والکہانۃ
وتصدیقہما من فعل الصالحین ولا شک ان فیہما اخلالا بعقائد ضعفاء المسلمین لزعمہم ان المخبر عالم بالغیب
علی ان الکاہن یصعب ان یسلم ایمانہ لاستمدادہ من الشیاطین فاحفظ ہذا التحقیق فانہ من خواص مؤلفاتنا
والمعدوم لیس بشیء اعلم ان من جملۃ ما اختلف فیہ المعتزلۃ والاشاعرۃ مسئلتان متعلقتان بالمعدوم
الاولی ان الاشاعرۃ قالت المعدوم لیس بثابت فی الخارج وطابقہم علیہ الفلاسفۃ وزعم المعتزلۃ ان المعدوم
الممکن ثابت فی الخارج ولیس منفیا الثانیۃ ان الاشاعرۃ قالت المعدوم لا یسمی شیئا فی اللغۃ والعرف و
قال المعتزلۃ یسمی شیئا وکلام المصنف یجوز ان یکون بیانا للمسئلۃ الاولی بناء علی ان الشیء مرادف للثابت وان
یکون بیانا للثانیۃ ولذا قال الشارح ان ارید بالشیء الثابت المتحقق تفسیر للثابت علی ما ذہب
الیہ بعض المتکلمین من ان الشیئیۃ ترادف الوجود والثبوت وہو مختار الشارح حیث قال فی
اول الکتاب الشیء عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والکون الفاظ مترادفۃ انتہی ومنع بعضہم ترادف
الشیئیۃ والوجود وقالہما متساویان فی الصدق بلا اتحاد المعنی مستدلا بانہم یقولون واجب الوجود وممکن
الوجود ولا یقولون واجب الشیئیۃ وممکن الشیئیۃ وبان قولک السواد شیء لا معنی لہ ولذا اختار صاحب الموقف
والتجرید لفظ المصادقۃ بدل الترادف ووقع فی بعض نسخ ہذا الکتاب ایضا تساوق بدل ترادف والمساوقۃ
ہو التصادق اعم من الترادف والمساواۃ ویمکن ان یجاب بان قیام احد المترادفین مقام الآخر لانہ یقال صلی اللہ
علیہ ولا یقال دعا علیہ والعدم یرادف النفی فکل معدوم فہو منفی وانما ذکر ہذہ القضیۃ اتماما للنقل والا
فلا حاجۃ الیہا فہذا حکم ضروری جزاء الشرط ای قول المصنف المعدوم لیس بثابت حکم بدیہی لا یحتاج

٥٧٥

الى الدليل وقد بنيه عليه بوجوه احدها ان الوجود عند الاشاعرة عين الذات فرفع الوجود رفع للذات ثانيها
ان الذوات الممكنة المعدومة من كل نوع غير متناهية عندهم فلو كانت ثابتة في الخارج لابطلها برهان
التطبيق ثالثها ان العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي منفي واستحسن الآمدي هذا الوجه جدا واتبعه
العضد بجواز اتصاف الموجود بالمسلوب كزيد بالعمى رابعها ان ثبوت المعدوم ينافي كونه مقدورا
لا نسلم اما الوجود فعند المعتزلة حال اي لا موجود ولا معدوم والحال عندهم غير مقدور فيلزم ان لا
يكون الصانع قادرا على شيء ولا موجدا له لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج فانهم زعموا ان الماهية قسمان احدهما المنفي ويسمى المعدوم المحال والممتنع و
وغير الثابت كشريك الباري ثانيهما الثابت ويسمى المتحقق والشيء وهو اما موجود كالشمس واما معدوم
ممكن كالحوادث الموجودة بعد سنة فالنفي عندهم اخص من العدم والوجود اخص من الثبوت في الخارج
اما الصغرى فلان بعضها معلوم دون بعض وبعضها مقدور للبشر دون بعض واما الكبرى فلان
التمايز فرع قبول الاشارة العقلية وما لا ثبوت له في نفسه لا يمكن الاشارة اليه واجيب بانكم ان اردتم التمايز
في الخارج فالمقدمة الاولى ممنوعة او في الذهن فالثانية وبالجملة تمايز المعدومات وثبوتها كلاهما في
الذهن لا في الخارج الثاني ان المعدوم الممكن موصوف بالامكان والامكان صفة ثبوتية فلا بد لها من
موصوف ثابت واجيب بان الامكان ليس ثبوتيا بل امر اعتباري سلبي لانه سلب الضرورة الثالث
انا نحكم على المعدومات احكاما ايجابية صادقة والايجاب حكم بثبوت شيء لشيء وهذا فرع ثبوت المثبت له
واجيب بان الثبوت في الذهن يكفي صحة الحكم ولنذكر بعض تفريعاتهم على هذا الاصل الاول ان الذوات
ازلية فهي غير مجعولة وتاثير الجاعل انما هو اخراجها من العدم الى الوجود الثاني ان الذوات متساوية في
كونها ذوات وانما اختلفت بصفاتها الثالث قال ابن عياش تلك الذوات في حالة العدم عارية عن
جميع الصفات واورد عليه الثبوت والامكان وقال جمهورهم موصوفة بصفات الاجناس فقط وهي التي

يشع بها اختلاف الذوات فى الجنسية كالجوهرية والعرضية وقال ابو يعقوب الشحام موصوفة بكل صفة حتى قال رجل معدوم ركب فرسا معدوما بيده سيف معدوم وهو سفسطة الرابع اختلفوا ان الجواهر المعدوم هل يوصف بالتحيز قال الشحام نعم وقال محققوهم لا الخامس اختلفوا فى ان الذوات المعدومة هل توصف بالجسمية منعه جمهورهم وقال ابو الحسين الخياط نعم السادس اختلفوا فى ان العدم صفة للمعدوم ام لا منعه اكثرهم وقال ابو عبد الله البصري نعم السابع زعموا انا بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا نحتاج الى اثبات وجوده بالدليل لان الاتصاف بالصفات لا يدل على الوجود وقال الامام هذه جهالة ظاهرة واذا ريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي بضم اللام وفتح الغين منسوب الى اللغة مبني على تفسير الشئ بانه الموجود وهو مختار اهل السنة او المعلوم باللام وقد تصحيف بالدال فيقع خبط عظيم ووجه التصحيف مقابلة بالموجود وهو مختار بعض المعتزلة والمعلوم يعم الموجود والمعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مختار جمهور المعتزلة ويعم الموجود والمعدوم وهذا التفسير اعم من السابق لان المتبادر من المعلوم هو المعلوم بالفعل فلا يشتمل كثيرا من الذات التي لم يتعلق بها علومنا وهذا سبب عدولهم عن المعلوم الى ما يصح ان يعلم ويمكن تصحيح الاول بان يراد بالعلم اعم من القديم والحادث ولا يعزب عن العلم القديم موجود ولا معدوم ان قلت كان يكفيهم التعريف بما يصح ان يعلم بلا حاجة الى قولهم ويخبر عنه قلت لعلهم قصدوا به دفع ما يتوهم من ان المعدومات لا يصح ان تعلم اذ العلم نسبة لا بد لها من طرفين ووجه الدفع انا نخبر عن المعدومات مع ان الحكم على المجهول المطلق محال فثبت انها معلومة فالمرجع اى فالرجوع لتحقيق ما هو الحق من هذه التفاسير الى النقل وتتبع موارد الاستعمال من القرآن والحديث وكلام فصحاء العرب وتفصيل هذا البحث ان للعقلاء فى تفسير الشئ اقوالا احدها مذهب جمهور الاشاعرة وهو ان كل شئ موجود وكل موجود شئ ولا يطلق الشئ على المعدوم الا مجازا مستدلين اولا بقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا اى موجودا وثانيا بان اهل العرف واللغة اذا قيل لهم الموجود شئ قبلوه واذا قيل الموجود ليس بشئ انكروه واعترض عليهم اولا بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير اذ لا قدرة على الموجود لان ايجاد الموجود محال اجيب بان المحال هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا ايجاد الموجود بوجود هو اثر هذا الايجاد واللازم هو الثاني لا الاول وثانيا بقوله تعالى ولا تقولن لشاى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واجيب بانه مجاز بالنظر الى ما يؤول نحو من قتل قتيلا فله سلبه ولقنوا موتاكم لا اله الا الله وثالثا بقوله تعالى

ان زلزلة الساعة شيء عظيم واجيب بانه يؤول وبانه للمبالغة في اثباتها نحو نفخ في الصور ثانيها مذهب بعض
الاشاعرة ان الشيء يطلق على الموجود سواء كان موجودا وقت الاطلاق او قبله او بعده وهذا اجود من الاول
اذ لا يرد عليه الآيات الثلثة والاصل عدم المجاز واحتج عليه القاضي البيضاوي بانه في الاصل مصدر شاء
ثم استعمل بمعنى الفاعل تارة وبمعنى المفعول مرة ولا شك في ان الشائي موجود وكذا المشيء لان المتبادر
من المشيء الوجود ولان العدم ليس بشيء ولذا يقال ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والمسئلة خطابية يكتفى
فيها بالظن ثالثها مختار الجاحظ ومعتزلة بصرة وهو ان الشيء هو المعلوم رابعها انه ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
وهو مختار جمهور المعتزلة ويلزم على القولين ان يكون المستحيل شيئا وهو خلاف اجماعهم ولعلهم ذهبوا الى
ان المستحيل لا يعلم ولا يصح ان يعلم كما ذهب اليه قوم مستدلين بانه لا صورة له في العقل اما الحكم في نحو قولك
اجتماع النقيضين محال فانما هو على صورة اخرى على فرض انها اجتماع النقيضين الخامس قول بعض
العياشي انه القديم وفي الحادث مجاز ويدفعه كثرة استعماله في الحادثات نحو ان الله على كل شيء قدير و
امثاله مما لا يحصى السادس قول هشام بن الحكم انه الجسم ويدفعه قوله تعالى ولا تقولن لشايء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله السابع قول الجهمية انه الحادث ويرده قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل
الا ان محل الاستشهاد الاتصال هذا ملخص المذاهب ولا يخفى على الخبير ان هذا البحث مما لا يعظم جدواه ولذا
ترك الشارح تحقيقه وايضا احتمال التجوز يوسع ساحة الاعتراضات ولذا سكت عن ترجيح احد المذاهب
قلت ما حمل الشارح على ايراد هذا البحث في كتب الكلام قلت كان محل البحث هو ان المعدوم ثابت ام لا
ولكن لما استدل بعض المعتزلة على ثبوته بنحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم انجر البحث الى تحقيق معنى
الشيء آن قلت ما الفائدة في اثبات ان المعدوم ليس بثابت قلت له ثمرات مذكورة في كلام المتاخرين و
منها ان الماهيات مجعولة وذلك لانه لو قدم الذوات لم تكن مجعولة للمختار ومنها انهم استدلوا على قدرته تعالى
بان المصحح للمقدورية الامكان فنسبة الذوات الممكنة اليه تعالى كلها على السواء فتخصيص البعض بالمقدورية
ترجيح بلا مرجح وهذا الدليل موقوف على ان المعدوم ليس بشيء فان الذوات المعدومة المتمائزة كما زعمه المعتزلة
جاز ان يكون لبعضها خصوصيات مانعة من تعلق القدرة ولذا قال صاحب المواقف انها من امهات
المسائل الكلامية ولكن ايراد المصنف هذه المسئلة غير موجه فانه قد سلك مسلك قدماء المتكلمين في ترك الابحاث
الفلسفية ولا حاجة له في هذا المختصر الى هذا الاصل وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم

ای صدقة الاحیاء عنهم ای عن الاموات نفع لهم ای للاموات خلافا للمعتزلة متمسکا علیه للخلاف او حال ای متمسکین بان القضاء لا تبدل سواء سبق بالنعیم او العذاب وعلی الوجهین لا نفع للدعاء والصدقة والجواب بوجهین ان الشارع الصادق اخبرنا بنفعهما فیجب الایمان به وان قصر العقل عن سر القضاء والقدر ثانیهما انه لو کان القضاء مبطلا للاسباب لزم ترک الاسباب المعاشیة والشرعیة من الزراعة والتجارة والتحرز عن السباع والافاعی ولبس الدروع والاسلحة فی الحروب والعلاج والاختیار بل الطاعات والتحرز عن المعاصی الی غیر ذلک من الاسباب التی فعلها النبی صلی الله علیه وآله وسلم وامر بها وقد یجاب بان القضاء علی قسمین مبرم لا یتبدل ومعلق یتبدل کالقضاء بان زیدا ان دعی الله سبحانه للرزق رزقه والا فلا وعندنا فیه بحث لانه تعالی عالم من الازل بکل ما یقع اجمالا ففی المثال المذکور لا بد ان یکون عالما بانه یدعو فیرزق او عالما بانه لا یدعو فلا یرزق من غیر تردد وشک ثم لا بد ان یقع ما سبق فی علمه بلا تبدل والا لزم ان ینقلب علمه جهلا فالقضاء کله منزه عن التبدل وکل ما اوهم خلافه من کلام الشارع او السلف فماول فاحفظه وکل نفس مرهونة بما کسبت دلیل ثان لهم مقتبس من قوله تعالی کل نفس بما کسبت رهینة الا اصحب الیمین ای کلهم محبوس بعمله الا الصالحون والجواب ان ٥ ههنا بیان من المصنع والمرء مجزی بعمله لا بعمل غیره دلیل ثالث مستنبط من قوله تعالی لیس للانسان الا ما سعی وبیانه ان الدعاء والصدقة من عمل غیره فلا ینفعه واجیب بوجوه احدها ان الآیة منسوخة بقوله تعالی والذین آمنوا واتبعتهم ذریتهم بایمان الحقنا بهم ذریتهم یرید الحاق الابناء بدرجة الآباء فی الجنة وان کانوا دونهم فی الصلاح هکذا فسره النبی صلی الله علیه وآله وسلم الثانی قال عکرمة انها خاصة بقوم ابراهیم وموسی الثالث قال الربیع بن انس ارید بالانسان الکافر الرابع قال الحسین بن الفضل لیس له الا ما سعی من طریق العدل اما من طریق الفضل فیجوز ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح من الدعاء للاموات ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم الی مقبرة البقیع

٥٧٩

فاستغفر لاہلہا وقال امرنی جبرئیل بہذا خصوصا فی صلوۃ الجنازۃ فان احادیث الدعاء فیہا
متواترۃ المعنی وقد توارثہ السلف ای اخذہ التابعون عن الصحابۃ واتباع التابعین عن التابعین
کالمال الماخوذ بالوراثۃ فصار اجماعا من الائمۃ فی کل قرن منہم فلو لم یکن للاموات فیہ ای فی
الدعاء نفع لم یکن لہ ای للدعاء وقیل للتوارث وہو قصور معنی وقال علیہ الصلوۃ والسلام ما من
میت یصلی علیہ امۃ ای جماعۃ من المسلمین یبلغون صفۃ ثان او حال مائۃ کلہم یشفعون لہ الا
شفعوا فیہ بلفظ المجہول من التشفیع ای قبلت شفاعتہم فی حقہ والحدیث رواہ مسلم عن انس بن مالک
وعن سعد بن عبادۃ بضم العین من اشراف الانصار وہو الذی ارادت الانصار ان یخلفوہ بعد النبی
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ولکنہم لما سمعوا حدیث الائمۃ من قریش بایعوا ابا بکر رضی اللہ عنہم وفی موتہ خلاف
قیل کان یومئذ محموما فلما ازدحم الناس علی بیعۃ ابا بکر مات سعد رض فی الازدحام وقیل لم یبایع ابا بکر رض
وخرج من المدینۃ حتی بال فی جحر فقتلہ الجن وقالت فی ذلک شعراً شعر قتلنا سید الخزرج سعد بن
عبادۃ + رمیناہ بسہمین فلم تخط فوادہ + وعندی فی صحۃ الروایتین نظر والصحیح انہ بایع ابا بکر وہو اعظم عند اللہ
من ان یقتلہ الجن وذکر صاحب الفتوحات المکیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امر فی رؤیا بعض
الصالحین ان یمدح الانصار سیما سعد بن عبادۃ وامر حسان بن ثابت الشاعر الصحابی ان ینظم مطلع القصیدۃ
فقال حسان + شغف السہاد بمقلتی وفراری + فعلی الدموع معول دشاری + فامر النبی صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم ان یاتی مقبرۃ کذا فیجد فیہا رجلا فیعطیہ القصیدۃ ففعل الشیخ کما امر والبیت الذی قالہ فی سعد
قولہ سعد سلیل عبادۃ افتخرت بہ + یوم السقیفۃ معشر الانصار + انہ قال یا رسول اللہ ان ام سعد ماتت
یرید نفسہ فای الصدقۃ افضل قال الماء ولعل ہذا لقلۃ الماء فی المدینۃ یومئذ فحفر بیرا وقال
ہذہ انث لان البیر مؤنث سماعی لام سعد رواہ ابو داؤد والنسائی وقال علیہ الصلوۃ والسلام لا دعاء

يرد البلاء والصدقة تطفئ الاطفار آتش افسروه كردن غضب الرب رواه ابو الشيخ عن ابي هريرة
وتقرير الاستدلال ان ارد والاطفار وقع عاما فيعم الداعي والمتصدق وغيرهما والحي والميت وقال
عليه الصلوة والسلام ان العالم والمتعلم اي طالب العلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما هذا الحديث موضوع كما ذكره الحافظ جلال الدين والاحاديث
والآثار في الفرق بين الحديث والاثر اقوال اشهرها ان الحديث ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ويسمى المرفوع والآثار ما روي عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من السلف ويسمى الموقوف وقد يطلق
الكل على الكل في هذا الباب اكثر من ان يحصى اما الاحاديث فمنها حديث ابي هريرة رفعه اذا
مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعوله رواه مسلم ومنها حديث ابي
سعيد الخدري يرفعه يتبع الرجل يوم القيمة من الحسنات امثال الجبال فيقول اني هذا فيقال باستغفار
ولدك لك رواه الطبراني ومنها حديث ابن عباس يرفعه ما الميت في قبره الا شبه الغريق المتغوث ينتظر دعوة
تلحقه من اب او ام او ولد او صديق ثقة فاذا الحقته كان احب اليه من الدنيا وان الله ليدخل على اهل القبور
من دعاء اهل الارض امثال الجبال وان هدية الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقي واما
الآثار فمنها عن محمد الباقر رضي الله عنه ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا يعتقان عن علي رضي الله عنه
بعد موته رواه ابن ابي شيبة ومنها عن مالك بن دينار قال دخلت المقبرة ليلة الجمعة فاذا انا بنور مشرق
فيها فاذا انا بهاتف يقول هذه هدية المؤمنين الى اهل المقابر قام رجل منهم في هذه الليلة فاسبغ الوضوء
وصلى ركعتين وقرأ فيهما قل يا ايها الكفرون وقل هو الله احد وجعل ثوابهما لاهل المقابر فادخل الله
علينا الضياء والنور والفسحة قال مالك فلم ازل اقرؤهما في كل جمعة فرأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في منامي يقول يا مالك غفر الله لك بعدد النور الذي اهديته الى امتي ذلك ثواب وبنى الله لك
بيتا في الجنة رواه ابن النجار والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى
ادعوني استجب لكم تمام الآية وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي

سيدخلون جهنم داخرين وفيه وجهان من التفسير احدهما ان الدعاء بمعنى العبادة بقرينة ما بعده فالمعنى اعبدونى
اثبكم ويعضده حديث نعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول على المنبر ان
الدعاء هو العبادة ثم قرا ادعونى استجب لكم رواه احمد والترمذى وابوداؤد والنسائى وهى السنة ثانيهما
ان الدعاء بمعنى السوال والمراد بالعبادة الدعاء مجازا من اطلاق العام على الخاص او نزل الاستكبار عن
الدعاء منزلة الاستكبار عن العبادة ويعضده حديث ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم من لم يسئل الله غضب عليه رواه محى السنة وكلام الشارح مبنى على هذا الوجه وهو المرجح المطابق
لظاهر اللفظ اما حديث نعمان فالحصر للمبالغة ومعناه ان الدعاء افضل العبادة كما جاء فى حديث آخر
الدعاء مخ العبادة رواه الترمذى ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب للعبد مالم يدع باثم كطلبه
القدرة على سرقة اوقتل او قطيعة رحم اى قطعها كطلبه وقوع العداوة بين ذوى الارحام مالم
يستعجل اى فى الاجابة وقد ذكر المفسرون ان موسى وهارون عليهما السلام طلبا هلاك فرعون فقال
الله تعالى قد اجيبت دعوتكما فهلك فرعون بعد اربعين سنة وهذا حديث ابى هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يستجاب للعبد مالم يدع باثم او قطيعة رحم مالم يستعجل قيل يا رسول الله الاستعجال
قال يقول قد دعوت فلم ار يستجاب لى فيستحسر عند ذلك ويدع الدعاء رواه مسلم كما فى المشكوة والعجب مما
ذكره على القارى فى تخريج احاديث هذا الكتاب ناقلا عن بعض الحفاظ ان قوله يستجاب للعبد مالم يدع
باثم او قطيعة رحم رواه احمد والحاكم من حديث ابى سعيد الخدرى وقوله مالم يستعجل قطعة من حديث
آخر رواه البخارى ومسلم عن ابى هريرة ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيى بياء مكسورة ثم ياء مشددة
على وزن فعيل من الحياء والمعنى تفعيل فعل صاحب الحياء والا فحقيقة الحياء انكسار وانفعال تعالى منه
تعالى وهكذا التاويل فى غضبه وضحكه وفرحه كريم يستحيى من عبده اذا دفع يديه اليه للسوال ان يردهما
صفرا بالكسر الخالى يستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والجمع لانه فى الاصل مصدر والحديث رواه الترمذى
وابوداؤد عن سلمان الفارسى واعلم ان العمدة فى ذلك اى ما عليه الاعتماد فى اجابة الدعاء صدق

النية اى العزم المحكم على الطلب كدعاء الغريق لا لاہل الساحل وفى الحديث اذا دعا احدكم فلا يقل اللهم اغفر لى ان شئت ولكن ليعزم رواه مسلم وخلوص الطوية اى القلب والظاهر انه اراد حسن الظن بالله وقوة الرجاء بالاجابة ولعل المراد تخليص الباطن مما لا يرضى به الحق سبحانه وحضور القلب مع الحق سبحانه بحيث لا يخطره عند الدعاء شئ آخر والمقصود من هذا الكلام هو الجواب عن اشكال مشهور وهو انا نرى كثيرا من الدعوات لا تجاب بل بعد الاجابة من الخوارق مع ان الله تعالى لا يخلف الميعاد ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صادق وحاصل الجواب ان حصول الاجابة بلا تخلف مشروط بالخلوص والحضور وهذا التحليل بل هناك شروط وآداب كثيرة ذكرها الجزرى فى ول الحصن الحصين منتخبة من الاحاديث الصحيحة ومن اوكدها اكل الحلال ولبسه وفى الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم ذكر الرجل يطيل السفر اشعث اغبر يمد يديه الى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وغذى بالحرام فانى يستجاب لذلك رواه مسلم واحمد والترمذى لقوله ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة اى معتقدون ان الله لا يرد دعاءكم من فضله وقال بعض العلماء وانتم على حالة تستحقون بها الاجابة من رعاية الشرائط و

اعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل الظاهر التوصيف ويحتمل الاضافة لاه من اللهو تفسير لغافل والمراد بهما غير الحاضر مع الحق سبحانه والحديث رواه الترمذى والحاكم عن ابى هريرة رضى الله عنه وفى بعض النسخ واعلموا ان الله لا يستجيب وزعم بعض المحشين انه من كلام الشارح وهذا وهم بل هو من الحديث ان قلت قد يستجاب بالدعاء فقد هذه الشرائط مع ان المشروط لا يوجد بدون الشرط قلت هى شروط لاستحقاق الداعى الاجابة بحيث لا يرد دعاؤه البتة وان اجاب الله سبحانه الدعاء بلا استحقاق الداعى فذلك من محض فضله وكرمه كشفاء المريض بلا علاج واعلم انهم ذكروا فى جواب الاشكال وجوها غير ما ذكره الشارح احدها ان نصوص الاجابة قد ضمر فيها المشية بدلالة قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء الثانى انه ليس الاجابة حصول المقصود بل قوله تعالى لبيك عبدى وهذا الجواب ليس بشئ لدلالة كثير من الاحاديث على خلافه الثالث ان الاجابة هو ان يفعل الحق سبحانه ما هو خير للعبد وهذا الازم للدعاء فعن ابى سعيد الخدرى يرفعه ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها اثم ولا قطيعة رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلث اما ان يعجل له دعوته واما ان يدخرها له فى الآخرة واما ان يصرف عنه من السوء مثلها رواه احمد واختلف المشائخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور

لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال اي ضياع استعير الضلال لعدم الاجابة بجامع عدم الوصول الى المطلوب واجيب بان هذا دعاؤهم للخلاص عن العذاب الابدي قال الله تعالى وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوما من العذاب قالوا اولم تك تاتيكم رسلكم بالبينات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين الا في ضلال ويدفع بان اللفظ عام وتقييده فسخ له بلا ضرورة ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه لانه وان اقر به وذلك لان الفرق الضالة يعترفون بوجود الحق سبحانه فلما وصفه بما لا يليق به كالشريك في العبادة والولد فقد نقض اقراره وهذا الدليل في غاية الضعف اما اولا فلان الوصف بما لا يليق به انما يستلزم الجهل بصفاته تعالى لا الجهل بذاته فكيف يقال انه لا يدعو الله سبحانه واما ثانيا فلان الكلام في جواز الاجابة لا في استحقاقها فيجوز ان يجاب الكافر بلا استحقاق اما رحمة من الله سبحانه او استدراجا كالحال في ترزيقه وتوسيع النعم عليه وما روي في الحديث ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب رواه الامام احمد عن انس بن مالك محمول على كفران النعمة في اداء شكرها والكفران يعم الكفر والفسق والقصور في الطاعات وعليه حمل بعضهم قوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني اي امهلني بالحيوة فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واجيب بوجهين احدهما انه سال المهلة الى يوم البعث ولعله اراد الحيوة الابدية اذ لا موت بعد البعث فلم يجبه وامهله الى النفخة الاولى كما يدل عليه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ودفع اولا بانه اجاب بعض دعائه وكفى به حجة وثانيا بان يوم الوقت المعلوم هو يوم البعث ولا يلزم عدم موته لجواز ان يموت في اوله ثم يبعث في اوساطه وثالثا بان نفختي الموت والبعث تقعان في يوم واحد وايام الاخرة توازي الالف سنين من الدنيا وثانيهما ان معنى قوله انك من المنظرين ان امهالك ثابت في قضائي لا انها بسبب دعوتك كما يدل عليه اسمية الجملة وتوكيدها واجيب بانه خلاف اسلوب الكلام واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وهو الشيخ الامام اسحق بن محمد اسماعيل بن زيد السمرقندي كان من الجامعين بين العلم الظاهر والباطن وقالوا لم يكن لحظة من العرش الى الثرى الا الى الله عز وجل وكان معاملته مع الخلق طلبا لحظوظهم دون حظه ويضرب له المثل في الحلم وحسن الخلق ولقب بالحكيم لما كان تكلم بالمعاني الدقيقة الشريفة وقد دون العلماء نكات حكمة وكان شريك

الشیخ علم الہدیٰ ابی منصور الماتریدی فی العلم واصطحبا الی ان فرق بینہما الموت وتوفی الحکیم یوم
عاشورا سنۃ اثنین وثلثمائۃ بسمرقند وابو نصر الدبوسی وما اخبر بہ النبی صلی اللہ علیہ و
آلہ وسلم من اشراط الساعۃ ای علاماتہا جمع شرط بفتحتین وہو العلامۃ والساعۃ القیمۃ اما لان یوم
مع طولہ کساعۃ عند اللہ تعالی واما لان البعث یقع فی ساعۃ واحدۃ من خروج الدجال بتشدید الجیم مبالغۃ
من الدجل وہو الخلط والتلبیس سمی بہ لانہ یخلط الباطل والحق وقد تواترت الاحادیث فی خروجہ وخوفت
الانبیاء اممہم عن شرہ وہو یہودی اعور العین یسلطہ اللہ سبحانہ علی الارض امتحانا للعباد ویدعی الالوہیۃ
ویظہر عنہ استدراجات عظیمۃ فیقول للرجل لو احییت لک من مات من اہلک فہل تؤمنون بانی ربکم فیقول
نعم فیامر الشیاطین بان یتصوروا فی صور الموتی ویؤمن بہ خلق کثیر فمن آمن بہ صار فی عیش وتنعم ومن
کفر بہ ابتلی بقحط شدید ویدخل فی کل قریۃ الی اربعین لیلۃ الا مکۃ ومدینۃ فان الملائکۃ تحفظہما ثم یحاربہ المسلمون
بالشام وامیرہم المہدی خلیفۃ اللہ فیقع حروب عظیمۃ فینزل عیسی علیہ السلام فیقتلہ وہل الدجال موجود
او یتولد فالصحیح ہو الاول وقد صح عن تمیم الداری الصحابی رضی اللہ عنہ انہ رکب البحر فلعب الموج بالسفینۃ شہرا
ثم جاء الی جزیرۃ فوجدوا انسانا عظیم الجسد مقیدا فاخبرہم انہ الدجال وانہ یخرج اذا اذن لہ فی الخروج
فاخبرہم بذلک رسول اللہ صلی اللہ وآلہ وسلم وصدقہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی ذلک وقد صح ان
یہودیا تولد بالمدینۃ یقال لہ ابن صیاد وظہر عنہ الکہانۃ ودعوی النبوۃ ولم یزل النبی صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم یخاف انہ الدجال وقال ابو بکرۃ الثقفی وجدت فی ابن صیاد وابیہ وامہ العلامات التی ذکر لنا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی الدجال وابیہ وامہ وکان عمر بن الخطاب وابنہ عبد اللہ وجابر الانصاری
یعتقدون انہ الدجال وروی عنہ انہ اظہر الاسلام وحج البیت ومات بالمدینۃ وقال جابر فقدناہ یوم الحرۃ
وہو یوم حارب اہل المدینۃ عسکر یزید بن معاویۃ وقیل اخذتہ صاعقۃ والقتہ فی جزیرۃ قال علماء الاحادیث

٥٨٥

فقصة ابن صیاد مشکلة ولا شک فی انہ من جملة الدجالین واللہ سبحانہ اعلم دَآبَّةُ الْاَرْضِ قال اللہ
سبحانہ واذا وقع القول علیہم اخرجنا لہم دابة من الارض تکلمہم ای قرب وقوع ما وعدوا بہ من البعث
وقد نطقت بہا الاحادیث والآثار الصحابیة بانہا تخرج من عند الکعبة بعد تزلزل الارض وطولہا
ستون ذراعا ولہا قوائم وجناحان فتسیر فی الارض فلا یدرکہا طالب ولا یعجزہا ہارب فتبیض وجہ المومن
کانہ کوکب دری وتکتب بین عینیہ مومن وتسود وجہ الکافر وتکتب بین عینیہ کافر وتخطم انفہ وعن ابی الزبیر
قال راسہا کالثور واذنہا کالفیل وقرنہا کالایل وصدرہا کالاسد ولونہا کالنمر وقوائمہا کالبعیر
وبین کل مفصلین اثنا عشر ذراعا والحدیث المرفوع فی تفصیل احوالہا قلیل وزعمت الشیعة ان الدابة
علی رضی اللہ عنہ یخرج قبل القیامة ویبعث معہ الشیعة ویحشر لہ ابوبکر وعمر ومعاویة رضی اللہ عنہم واہل
السنة کلہم فیقتلہم باشد العذاب ثم یملک الارض ہو والائمة المعصومون من اولادہ الوفا من السنین ویسمونہ الرجعة ویذکرون
فی ہذا الباب اقاویل عن جعفر الصادق رضی اللہ عنہ کل کذب محض وبہتان یَاْجُوْجُ وَمَاْجُوْجُ
بالہمزة او الالف وقری بہما القرآن قیل عربیان علی یفعول ومفعول من اج النار اذا اشتعلت و
منع صرفہما للعلمیة والتانیث بتاویل القبیلة واختار الکسائی انہما اعجمیان وہما قبیلتان من اولاد
یافث بن نوح علیہ السلام کانوا یسکنون فی الطرف الشرقی الشمالی من الارض واجسادہم عظیمة واخلاقہم
سباعیة فکانوا یدخلون البلاد فیفسدون حتی قیل کانوا یاکلون الناس فسد ذو القرنین الملک طریقہم
فحبسہم اللہ سبحانہ وراء الجبل ویروی من کثرة تناسلہم ما یتحیر فیہ العقل وقد نطق القرآن مجملا والحدیث
مفصلا بانہ سیفتح طریقہم وذلک فی زمن عیسی علیہ السلام فیدخلون الارض ویخربونہا ویتحصن الناس فی
الجبال الی ان یہلکہم اللہ سبحانہ وقد صح فی الحدیث انہم من اہل النار نُزُوْلُ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ مِنَ
السَّمَاءِ قد صح فی الحدیث ان عیسی علیہ السلام ینزل من السماء الی الارض فیقتل الدجال ویکسر صلیب
النصاری ولا یقبل الجزیة من الکفار ویجبرہم علی الایمان فلا یبقی علی الارض الا دین الاسلام ویکثر
المال وجاء فی الحدیث انہ یتزوج ویولد لہ ثم یموت فیدفن معی فی قبری رواہ ابن الجوزی ولبعض الائمة

في هذا الحديث نظر واختلف الروايات في مدة مكثه في الارض ففي صحيح مسلم سبع سنين وفي سند احمد
اربعين سنة وجمع الحافظ ابن كثير بين الحديثين بانه رفع الى السماء وله ثلث وثلثون سنة ويمكث
بعد النزول سبعاً فالمذكور في سند احمد هو مجموع مكثه قبل الصعود وبعد النزول وقال السيوطي
كنت اجمع بذلك ثم ظهر لي ان مكثه بعد النزول اربعون لان الحديث فيه رواه احمد عن عائشة مرفوعا
وابي هريرة موقوفا والطبراني عن ابي هريرة وابن مسعود مرفوعاً وابو داود وابن حبان عن ابي
هريرة مرفوعا والفاظه نصوص مفسرة لاتحتمل التاويل كقوله فينزل عيسى بن مريم فيقتله ثم يمكث عيسى
في الارض اربعين سنة اماماً عالماً وحكماً مقسطاً رواه احمد واما حديث سبع فانما رواه مسلم عن عبد الله
بن عمرو وحده وليس صريحاً في لبث عيسى فان لفظه هكذا فيبعث الله عيسى بن مريم فيطلبه فيهلكه ثم يلبث
الناس بعده سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ويحتمل ان يكون المعنى بعد عيسى عليه السلام وهذا هو الراجح
كما يدل عليه ثم للتراخي والمعنى ان الناس بعد عيسى يلبثون مدة على سنن عهده ثم يتغيرون وجاء في
رواية انه يمكث خمسا واربعين رواه ابن الجوزي وفي سنده كلام وان صح فلا ينافيه حديث اربعين
لان الكثير اما يحذف عن العشرات فاحفظ هذا التحقيق فانه نادر. طلوع الشمس من مغربها وجاء
في الاحاديث انه يقع قريباً من خروج الدابة اما قبله واما بعده قبل نفخة الصور بزمان قليل وقد صح في
احاديث كثيرة انه لايقبل ايمان الكافر وتوبة الفاسق بعده وجاء في بعض الآثار ان الليلة تطول اخذ
فيعرف اصحاب قيام الليل انها لاتخلو عن حكمة فيعبدون الله ويتوبون سائر الليلة فتطلع الشمس من
مغربها مسلوبة الضوء حتى تتوسط السماء فيموت كثير من الناس فزعاً ثم تغرب ثم يكون طلوعها على الحالة
المعهودة والفلاسفة يأولونه بتغير الاحوال العلوية وهو مبني على اصولهم الفاسدة فهو حق خبر لقوله ما

اخبر لانها امور ممکنة اخبر بها الصادق فیجب الایمان بها وقال حذیفة بن اسید الغفاری حذیفة
بضم الحاء المهملة وفتح الذال المعجمة تصغیر حذفة وهی فی اللغة شاة صغیرة سوداء واسید بفتح الهمزة وکسر السین صفة
من اسد الرجل اذا صار کالاسد والغفاری بکسر الغین المعجمة وتخفیف الفاء وتشدیدها غلط منسوب الی
غفار قبیلة من العرب وفیهم دعا النبی صلی الله علیه وآله وسلم بقوله غفار غفر الله لها رواه مسلم وحذیفة له صحبة
ویکنی ابا سریحة بسین مهملة مفتوحة وحاء مهملة وقال ابو عبید فی نسبه حذیفة بن امیة بن اسید اطلع بتشدید
الطاء النبی صلی الله علیه وآله وسلم علینا ای من فوق کما فی روایة اخری عنه قال کان النبی صلی الله
علیه وآله وسلم فی غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علینا الحدیث رواه مسلم ونحن نتذاکر فقال ما تذکرون
فقلنا نذکر الساعة فقال انها لن تقوم حتی ترون قبلها عشر آیات ای علامات فذکر الدخان عن
حذیفة قال یا رسول الله ما الدخان فتلا هذه الآیة یوم تأتی السماء بدخان مبین یملؤ ما بین المشرق و
المغرب یمکث اربعین یوما ولیلة اما المؤمن فیصیبه کهیئة الزکمة واما الکافر فکمنزلة السکران یخرج من منخریه و
اذنیه ودبره رواه محیی السنة فی المعالم وهو قول ابن عباس وابن عمر رضی الله عنهما وفی صحیح البخاری و
مسلم عن عبد الله بن مسعود وانه انکر قصة الدخان انکارا شدیدا وفسر الآیة بان النبی صلی الله علیه وآله
وسلم دعا علی کفار قریش بالقحط فقحطوا سبع سنین حتی کانوا یرون ما بین السماء والارض کهیئة الدخان من
شدة الجوع والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عیسی بن مریم ویاجوج وماجوج
وثلثة خسوف بالضم جمع خسف بالفتح وهو ان یذهب الشیء فی قعر الارض کالغرق فی الماء خسف
بالمشرق وخسف بالمغرب ارید المشرق والمغرب بالنسبة الی العرب وخسف بجزیرة العرب الجزیرة
الارض الیابسة فی البحر من الجزر وهو القطع سمیت لانقطاعها عن الماء وسمی العرب جزیرة لاحاطة البحر
الاعظم بجنوبه وبحر قلزم بغربیه وبحر عمان بشرقیه ودجلة ونهر الفرات بشماله وهذا الخسف یقع بالبیداء
موضع بین المکة وبین المدینة فانه ثبت فی الحدیث المرفوع ان اهل مکة یبایعون خلیفة راشدا وهو
کاره للخلافة فیقصده عسکر من الشام لیحاربه فیخسف بهم بالبیداء کما رواه احمد والحاکم وآخر ذلک ای
آخر العلامات العشر نار تخرج من الیمن الیمن ارض وسیعة من العرب علی جنوب مکة وجاء فی
روایة تخرج من قعر عدن وعدن قریة من الیمن علی ساحل البحر

تطرد الناس الطرد اى الى محشرهم اى ارض الشام اذ قد ثبت فى الحديث ان المحشر بالشام
وفى رواية تنزل معهم اذا نزلوا والحديث رواه مسلم فى صحيحه وابو داؤد والترمذى والنسائى ان قلت
كيف يحشر بنو آدم والجن والحيوانات كلها بارض الشام وهى اضيق من ذلك قلت يوسع الارض
بقدرة تعالى والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث مرفوعة الى النبى
صلى الله عليه وآله وسلم وآثار جمع اثر بفتحتين اى اقوال الصحابة والتابعين فى تفاصيلها وكيفياتها
فليطلب ذلك فى كتب التفسير علم يبحث عن معانى كلام الله سبحانه من الفسر وهو الكشف و
السير بكسر ففتح جمع سيرة بالكسر وهى الخصلة والعادة وكتب السير ما يذكر فيها احوال الانبياء واتباعهم
الكبار والتواريخ جمع تاريخ واصله تعيين الوقت وكتب التواريخ ما يذكر فيها الوقائع الماضية والحوادث
المستقبلة والمجتهد هو من يصرف الجهد اى الطاقة لادراك الحق الاعتقادى والعملى فى العقليات
اى المسائل التى لا تثبت الا بدليل عقلى غير مستنبط من الكتاب والحديث والاجماع كوجود الواجب وكون
اثباتها بالعقل فقط كحدوث العالم والجمهور على ان المجتهد فيها يخطئ ويصيب الا عبيد الله بن الحسن
العنبرى والجاحظ المعتزلى لبيان فانهما زعما انه مصيب وليس مرادهما ان كلا من القولين حق مطابق
للواقع كما اشتهر عنهما فانه جمع النقيضين ولا يقول بنحوه الا السوفسطائية وهذان من اهل النظر بل مرادهما
ان المخطئ غير مأخوذ بالعذاب ولو كان مشركا والبطلان اى اهل الحق بما ثبت من فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم
والصحابة والسلف من مقاتلة الكفار والحكم بخلودهم فى النار من غير ان يفرقوا بين المجتهد والمعاند منهم
والشرعيات هى الامور التى لا يستقل العقل باثباتها الاصلية اى العقائد واصول الفقه كعذاب
القبر وكون الامر للوجوب والفرعية اى مسائل فروع الفقه كانتقاض الوضوء بالدم فلا

٥٨٩

٥٩٠

يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة هم اهل السنة نسبوا الى الشيخ ابى الحسن الاشعری ثم لما خالفه علماء وراء النهر فی المسائل وهم اتباع ابی منصور الماتریدی انقسم اهل السنة قسمین الاشعریة اتباع الاشعری والماتریدیة اتباع الماتریدی وبقی لقب الاشاعرة غالبا یطلق علی الفریقین والمعتزلة الی ان کل مجتهد فی المسائل الشرعیات التی لا قاطع فیها ای لیس فیها دلیل قطعی مصیب وفیه احتراز عما ثبت بقاطع کنکاح المتعة فان حرمته قد ثبتت بالاحادیث الصحیحة والاجماع فالقائل باباحته مخطئ اجماعا و

هذا الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی ان لله تعالی فی کل حادثة من افعال العباد حکما معینا ام حکمه تعالی فی المسائل الاجتهادیة ما ادی الله تعالی من الشادیة وهو التبلیغ الیه رای المجتهد فعلی الاول یکون المصیب واحدا وعلی الثانی یکون کل واحد مصیبا وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون لله تعالی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون وحینئذ ای حین اذا کان الحکم معینا قبل الاجتهاد اما ان لا یکون من الله تعالی دلیل ویکون وذلک الدلیل علی الشق الاول اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة اعلم ان الاحتمالات اربعة الاول انه لا حکم قبل الاجتهاد بل الحکم ما اراه المجتهد وهو مذهب اکثر المعتزلة فالحق علی هذا متعدد والثانی ان الحکم معین ولا دلیل علیه بل الاطلاع علی الحکم اتفاقی کالاطلاع علی الدفینة والمخطئ ماجور علی التعب وهو رای طائفة من الفقهاء والمتکلمین الثالث ان الحکم معین وقد نصب الله سبحانه علیه دلیلا قطعیا وهو مذهب بعض المتکلمین واختلفوا فی ان المخطئ هل یستحق العذاب فقیل نعم لان الدلیل قطعی وقیل لا لخفائه الرابع ان الحکم معین والدلیل علیه ظنی وهو مذهب المحققین کما قال الشارح والمختار ان الحکم معین وعلیه دلیل ظنی ان وجده ای الدلیل المجتهد اصاب فی الحکم وان فقده ای لم یجده اخطأ والمجتهد غیر مکلف باصابته ای اصابة الحکم لغموضه وخفائه فلذلک ای للغموض کان المخطئ معذورا وذکر بعض المحققین هذا اذا لم یکن الصواب متعینا وان وضح فهو معاتب بترک المبالغة فی السعی بل ماجورا کما فی الحدیث الصحیح فلا خلاف علی هذا المذهب فی ان المخطئ لیس باثم بخلاف المذهب الثالث وانما الخلاف فی انه مخطئ ابتداء او انتهاء ای بالنظر الی الدلیل والحکم جمیعا والیه ذهب بعض المشائخ وهو مختار الشیخ ابی منصور ویستدل علیه بوجوه ضعیفین احدهما اطلاق الخطاء فی الحدیث بالتخصیص بالحکم وثانیهما ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم شاور صحابته

٥٩١

فی اساری الکفار یوم بدر فقال عمر رضہ اقتلہم وقال ابو بکر رضہ خذ الفدیۃ وخلہم فضل النبی صلی اللہ علیہ و
آلہ وسلم ما قال ابو بکر رضہ فنزل لولا کتاب من اللہ سبق لمسکم فی ما اخذتم عذاب عظیم فقال النبی صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم لو نزل العذاب ما نجا الا عمر فلو کان المجتہد مصیبا من وجہ لما کانوا مستحقین لنزول
العذاب او انتہاء فقط ای بالنظر الی الحکم حیث اخطأ فیہ واصاب فی الدلیل حیث اقام علی وجہہ
ای قانونہ مستجمعا للشرائط کایجاب الصغری وکلیۃ الکبری فی الشکل الاول وار کانہ من الصغری
والاکبر والحد الاوسط فاتی بما کلف بہ من الاعتبار وذلک فی قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار فان
الآیۃ آمرۃ بالقیاس والاجتہاد ولیس علیہ فی الاجتہادیۃ اقامۃ الحجۃ القطعیۃ التی مدلولہا حق البتۃ
...... لان ہذا خارج عن الوسع ولا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا وہذا مختار صدر الشریعۃ وقال ہذا
ما قال ابو حنیفۃ رح کل مجتہد مصیب والحق عند اللہ واحد فان المجتہد لو لم یکن مصیبا فی الدلیل لم یصح
ہذا الکلام واستدل علیہ بوجہین احدہما قصۃ داؤد وسلیمان اذ سمی کل منہما حکما وعلما لکن خص سلیمان
باصابۃ المطلوب ثانیہما ان تضعیف الاجر دلیل علی انہ مصیب من وجہ دون وجہ والدلیل علی ان المجتہد
قد یخطی بوجوہ الاول قولہ تعالی ففہمناہا سلیمان قال اللہ تعالی وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی
الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین ففہمناہا سلیمان وکلا آتینا حکما وعلما فقولہ داؤد منصوب
باذکر وداؤد والظرف بدل منہما والحرث کان زرعا وعنبا نفشت تفرقت فیہ واکلتہ لیلا شاہدین حاضرین
فحکم داؤد علیہ السلام بالغنم لاصحاب الحرث وکان قیمتہما علی التساوی فقال سلیمان وہو ابن احدی عشر
سنۃ غیر ہذا ارفق بالفریقین وہو ان یدفع الغنم الی اہل الحرث فینتفعوا بالبانہا واشعارہا والحرث الی اہل
الغنم لیصلحوہ حتی یعود الی ما کان علیہ ثم یرد کل منہما علی الآخر فرجع داؤد الی قولہ والضمیر للحکومۃ

۵۹۱

وهي معهودة وان لم تكن مذكورة او للقضية الحكم الفتوى وهو جواب السائل وخص بالمسائل
الشرعية ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لان كلا
منهما اصاب الحكم حينئذ وفهمه وليس هذا قولا بالمفهوم المخالف بل احتجاج باسلوب الكلام ثم الدليل
مبني على ان الانبياء يجتهدون وانهم قد يخطئون في الاجتهاد وهو مذهب الجماهير لقوله تعالى عفا الله
عنك لم اذنت لهم وقصة فداء اسارى بدر ولكنهم لا يقرون على الخطاء لئلا يفوت حكمة البعثة وخالف
قوم في الاول لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وجماعة في الثاني لان الامة مامورة
باتباعهم فيلزم الامر باتباع الخطاء واعترض على هذا الدليل بوجهين الاول انه يجوز ان يكون الحكمان بالوحي
والثاني ناسخا للاول وانما خص سليمان بالتفهيم لانه فهم الحكم الناسخ الذي عليه العمل الثاني انه يحتمل
ان يكون كل من الحكمين صوابا ولكن حكم سليمان الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى وان كان تفاصيلها احادا
وقيد بالتواتر لانها لو لم تبلغ حد التواتر لم تصلح للاستدلال على الاصول كذا في التلويح وعندنا في بلوغها
حد التواتر بحث وكذا في قطعية الدليل الاول وكذا قطعية المسألة والحق ان المسألة ظنية يكفي فيها الظن
ودون القطع خرط القتاد وقال عليه الصلوة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة واحدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رجلين اختصما الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال لعمرو اقض بينهما قال اقضي وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبت فلك عشرة اجور وان
اجتهدت واخطأت فلك اجر رواه الحاكم وصححه وفي حديث آخر جعل اي جعل النبي صلى الله عليه وآله
وسلم للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا وهو حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد رواه البخاري
والجمع بين الحديثين ان الاول من خواص المخاطب وعن ابن مسعود هو عبد الله بن مسعود بن غافل
بالمعجمة والفاء بن حبيب قبيلة هذيل بن مدركة كان من عظماء الصحابة وفقهائهم حتى قال امامنا ابو حنيفة
بموافقة الصحابة بعد الخلفاء الاربعة واكثر مذهب الحنفية عليه وقال حذيفة هو اشبه الناس
برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السيرة وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما حدثكم ابن مسعود
فصدقوه وقال تمسكوا بعهده وقال لو كنت مؤمرا من غير مشورة لامرت عليهم ابن ام عبد وذكره

النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی انجاز الرقبار والاحادیث الاربعۃ للترمذی وکان یحمل نعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ووسادتہ وطہورہ وکان یقول ما من آیۃ الا وانا اعلم انہا لم نزلت وکیف نزلت ولو علمت ان احدا اعلم منی بکتاب اللہ لرحلت الیہ وبالجملۃ مناقبہ لا تحصی مات بالمدینۃ سنۃ اثنتین وثلثین وما روی ان عثمان رضی اللہ عنہ ضربہ لامتناعہ عن تسلیم مصحفہ فمن مفتریات الروافض ان اصبت فمن اللہ ای من فضلہ وارشادہ والا فمنی ومن الشیطان ای من قصوری فی الاجتہاد وازلال الشیطان وہذا الاثر رواہ احمد والترمذی والحاکم وصححاہ وقد اشتہر تخطیۃ الصحابۃ بعضہم بعضا فی الاجتہادیات ومنہا ان عباس بن عبد المطلب قال بالعول فی الفرائض وتبعہ الصحابۃ وانکرہ ابنہ وقال والذی احصی رمل عالج عددا لم یجعل فی شیء نصفا وثلثین ومنہا ان ابن عباس قال بحل نکاح المتعۃ فقال ابن الزبیر لو فعلت لرجمتک بحجارۃ وارک ومنہا ان زید بن ثابت قال الاب یحجب الاخوۃ کالابن وابن الابن والجد لا یحجبہم فقال ابن عباس الا یتقی اللہ زید یجعل ابن الابن کالابن ولا یجعل الجد کالاب ومنہا انہم اختلفوا فی عدۃ الحامل المتوفی زوجہا لان المذکور فی البقرۃ ان عدۃ المتوفی زوجہا اربعۃ اشہر وعشر وفی سورۃ الطلاق ان عدۃ الحامل وضع الحمل فقال علی رضی اللہ تعالی عنہ عدتہا ابعد الاجلین وقال ابن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ الطلاق نزلت بعد سورۃ البقرۃ ومنہا ان عمر بن الخطاب منع ابا ہریرۃ عن الافتاء لما راہ یخطئ فی الاجتہاد کثیرا الثالث ان القیاس مع اثبات

الحكم في غير المنصوص اعتبارا بالمنصوص بسبب علة جامعة بينهما كاثبات الحرمة في الافيون اعتبارا بالخمر بسبب السكر وهو اعظم ابواب الاجتهاد ومظهر للحكم الثابت عند الله تعالى لا مثبت للحكم لان الحاكم بالشرعيات هو الله تعالى فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير فكذا الحق فيما ثبت بالقياس واحد وفيه بحث اما اولا فلان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر واما ثانيا فلان الدليل اخص من المدعى فان المدعى هو الاجتهاد والقياس قسم منه الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه الصلوة والسلام بين الاشخاص قيد بهذه الشريعة لان حال الشرائع السابقة غير معلومة ويروى ان الانبياء كانوا يبعثون الى اقوام مختلفة باحكام مختلفة في زمان واحد اتعلت انكار التفرقة غير مسلم لوجوب الجمعة على الرجال دون النساء وعلى الاحرار دون العبيد واباحة الحرير والذهب للنساء دون الرجال الى غير ذلك قلت

فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر اي المنع وهو يعم الحرمة والكراهة والاباحة حاصل الدليل ان الاحكام الثابتة بالنصوص عامة لجميع الاشخاص فالصلوة واجبة على كل شخص والخمر حرام على كل شخص وهكذا سائر الاحكام المنصوصة فينبغي ان يكون الاجتهاديات ايضا عامة لجميع الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم ان يكون شرب المثلث حراما على كل شخص لفتوى الشافعي ومباحا على كل شخص لفتوى الحنفي فيلزم اتصاف شربه بالحرمة والاباحة معا وهذا محال والصحة والفساد فيلزم ان يكون صلوة الفجر اذا طلع الشمس في خلالها صحيحة لفتوى اهل الحديث وفاسدة لفتوى الحنفية والوجوب وعدمه فيلزم ان يكون الوتر واجبا لفتوى الحنفية وسنة لفتوى الشافعية ثم هذا الدليل محل نظر لان عدم التفرقة في الاحكام المنصوصة لا يستلزم عدم التفرقة في الاحكام الاجتهادية واختار بعضهم تغيير الدليل كالشارح في التلويح الى وجه آخر وتقريره لو كان كل مجتهد مصيبا لزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد اذا استفتى العامي مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه الاول بحل النبيذ والثاني بحرمته ولم يسبق عمل هذا العامي على شيء من الحل والحرمة حتى يلزمه الاستقرار عليه ولم يترجح عنده حتى يتعلق وحده فيكون النبيذ حراما وحلالا معا في الواقع وهذا محال وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح تمسك القائلون بان كل مجتهد مصيب والحق متعدد بوجوه منها انه لو كان الحق واحدا لزم التكليف بما لا يطاق لان المجتهد حين يكون مأمورا بطلب ما هو الحق عند الله سبحانه وهو غامض لا يدرك

بانا لا نسلم انہ مامور بہ بل مامور بالاجتہاد ومنہا ان المصلین یتحرون القبلۃ الی جہات مختلفۃ ولا یؤمرون
بالاعادۃ بعد ظہور القبلۃ اجماعا اجیب بان الشارع جعل قبلۃ المتحری جہۃ تحریہ فقد روی انہ نزل فی ذلک اینما
تولوا فثم وجہ اللہ فی شرح التنقیح قیل ہو شرح للتوضیح لا للتنقیح والجواب انہ شرح لہما کما یظہر للناظر
فیہ ویشہد لہ کلام الشارح فی خطبۃ التلویح فانہ قال ما حصلہ الہمت ان اصنف الشرح بحیث یصیر المتن
مشروحا ویزید الشرح بیانا وو ضوحا ورسل البشر ای انبیاءہم من ذکر الخاص ارادۃ العام و
الظاہر ان رای المصنف مساواۃ الرسول والنبی کالشارح افضل من رسل الملئکۃ ہم الذین
یاخذون الوحی من اللہ سبحانہ ویبلغونہ سائر الملئکۃ وفی التنزیل اللہ یصطفی من الملئکۃ رسلا ومن الناس
ورسل الملئکۃ افضل من عامۃ البشر اراد بہم الاولیاء والصلحاء اما الفساق فہم کالبہائم و
عامۃ البشر افضل من عامۃ الملئکۃ اما تفضیل رسل الملئکۃ علی عامۃ البشر فبالاجماع
بل بالضرورۃ قال بعض المحشین اراد الضرورۃ الدینیۃ ای لا یحتاج ثبوتہ الی دلیل فی دین الاسلام و
اما تفضیل رسل البشر علی رسل الملئکۃ وعامۃ البشر علی عامۃ الملئکۃ فلوجوہ الاول ان اللہ
تعالی امر الملئکۃ بالسجود لآدم علیہ السلام علی وجہ التعظیم والتکریم اشارۃ الی الجواب
عما قیل ان السجود لا یدل علی الافضلیۃ اما اولا فلانہ یجوز ان یکون السجود الی اللہ سبحانہ وآدم کالقبلۃ و
المحراب فلا یلزم افضلیتہ والا لزم کون الکعبۃ افضل من نبینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم واما ثانیا فلانہ یجوز
ان یکون السجود فی عرف الملئکۃ کالسلام فی عرفنا واما ثالثا فلانہ یجوز ان یکون للامر امتحانا للمطیع و
العاصی لا تکریما لآدم علیہ السلام بدلیل قولہ تعالی حکایۃ ای عن ابلیس نصب علی التمیز او الحال
ارایتک ہذا الذی کرمت علی ہذا اعتراض منہ علی اللہ سبحانہ ومعنی ارایتک اخبرنی کما جری محاورۃ

العرب والكاف لتاكيد الخطاب ولامحل لها من الاعراب وهذا مفعول اول والموصول نعت له والمفعول الثاني محذوف والمعنى اخبرني عن هذا الذي كرمته علي لم كرمته علي واعترض بانه يجوز ان يكون التكريم بوجه آخر غير السجود فلا يلزم الا التكريم على ابليس فقط والجواب ان سياق الكلام يدل على انا السجود وقال سبحانه واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس قال ءاسجد لمن خلقت طينا قال ارأيتك هذا الذي كرمت علي لاحتنكن ذريته الا قليلا وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ودليل ثان على ان السجود للتكريم وذلك لان استدلال ابليس على خيرية نفسه في مقام المعارضة دليل على ان السجود كان لخيرية آدم عليه السلام ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس فيه نظر لانه قول بالقبح العقلي والاشعري لا يقول به بل مذهبه انه لا يقبح من الله شيئ والجواب بان الدليل الزامي على المعتزلة والفلاسفة او مبني على مذهب الماتريدية من تنزيه الحق سبحانه عما يستقبحه العقل لكن في الدليل بحث من وجوه احدها انه يدل على تفضيل آدم فقط واجيب بانه لا قائل بالفصل ثانيها انه يدل على تفضيل رسل البشر على تفضيل عوامهم على عوام الملئكة واجيب بان المدعى ان مجموع الادلة تثبت المطلوبين لان كل واحد منها مستقل في اثباتهما ثالثها انه لا يتم الا اذا كان الامر لجميع الملائكة وهو غير ثابت اجيب بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يدفع وهم تخصيص الامر ببعضهم واما ما قيل ان لله سبحانه ملئكة مستغرقة في مطالعة جماله وجلاله لا يعرفون آدم ولا غيره من المخلوقات وانهم لم يؤمروا بالسجود لآدم وانهم العالون المذكورون في قوله تعالى لابليس استكبرت ام كنت من العالين فهو مدفوع بهذه الآية وان ذكره بعض اهل الكشف التام

ان كل احد من اهل اللسان اي لغة العرب والمراد من له معرفة باساليب كلامهم يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية نصب بمحذوف اي تمم وهو قوله تعالى ثم عرضهم على الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم

٥٩٦

ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملئكة والى بيان زيادة علمه وبيان استحقاقه التعظيم والتكريم وقرر بعضهم هذا الدليل بان آدم اعلم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ويورد عليه ان لهم علوما عظيمة اضعاف العلم بالاسماء لمشاهدة اللوح المحفوظ والانظار والتجارب المتطاولة واليه لو تم لزم ان يكون الاعرف باللغات افضل من غيره والذي اختاره الشارح من دلالة سياق الآية على التفضيل افضل الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى الاصطفاء برگزيدن آدم ونوحا قال الحاكم في المستدرك سمي نوحا لكثرة بكائه واسمه عبد الغفار قيل هذا نوح عربي من النوحة قال بعضهم عجمي معناه الساكن واختلف في انه قبل ادريس او بعده وقال ابن جرير ولد بعد وفات آدم بمائة وستة وعشرين عاما وقال ابن عباس كان بين آدم ونوح عشرة قرون رواه الحاكم وفي حديث المرفوع بعث الله نوحا لاربعين سنة فلبث في قومه الف سنة الا خمسين عاما وعاش بعد الطوفان ستين سنة حتى كثر الناس وفشوا رواه الحاكم في المستدرك والبشر بعده من نسله وحده قال الله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين وذكروا ان العرب والفرس والروم من اولاد سام والحبش والسند والهند من اولاد حام ويأجوج ومأجوج والصقلاب والترك من اولاد يافث وهؤلاء الثلثة ابناء نوح عليه السلام وهو اول انبياء الشيخ وحرمة نكاح الاخت وآل ابراهيم اسحق واسماعيل ويعقوب ويوسف وسائر انبياء بني اسرائيل ونبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليهم وابراهيم قيل اسم سرياني اب رحيم وقال المورخون كان ولادته بعد الفي سنة من خلق آدم وعاش مائة وخمسة وسبعين وعن ابي هريرة مائتان

٥٩٧

رواه الحاكم وآل عمران عمران اسم رجلين صالحين احدهما عمران بن يصهر وهو والد موسى وهارون عليهما
السلام ثانيهما عمران بن ماثان وهو والد مريم ام عيسى عليه السلام كان بعد الاول بالف وثمان مائة سنة
والمذكور ههنا هو الثاني على الصحيح بقرينة ما بعده وقيل الاول على العالمين والملئكة من جملة العالم
وقد خص من ذلك اى مما دل عليه الآية بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملئكة يعنى
ظاهر الآية على تفضيل آل ابراهيم وآل عمران كلهم من الرسل وغيرهم على جميع الملائكة من الرسل وغيرهم
لكن تفضيل العامة من اولادهما على رسل الملائكة خلاف الاجماع فيكون مخصوصا من عموم الآية فيبقى معمولا به فيما
عدا ذلك اى يبقى حكم الآية ثابتا فيما سوى تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وهو تفضيل رسل البشر على رسل
الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة وهذا مبنى على ان التخصيص انما وقع من الحكم الذى دل عليه الآية وقصر
بعضهم فحمله على التخصيص من بعض الفاظها وذلك اما تخصيص غير الانبياء من آل ابراهيم فيكون المراد انبياء
اولادهم فيفيد تفضيل رسل البشر فقط لا تفضيل عامة الملائكة واما تخصيص رسل الملائكة من العالمين فيراد
بالعالمين ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط لا تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها فعل مجهول والظرف مفعول
ما لم يسم فاعله بالادلة الظنية جواب سوال وهو ان العام الذى خص منه البعض يكون ظنى الدلالة على
ما تقرر في الاصول فلا يصح دليلا على مسئلة اعتقادية وحاصل الجواب ان المسائل الاعتقادية قسمان احدهما ما يكون
المطلوب فيه اليقين كوحدة الواجب وصدق النبى صلى الله عليه وآله وسلم وثانيهما ما يكتفى فيها بالظن كهذه المسئلة
والاكتفاء بالدليل الظنى ثمه لا يجوز فى الاول بخلاف الثانى ان قلت قد ذم القرآن اتباع الكفار الظن فى عقائدهم
قال تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا واستدل به المتكلمون على ان الظن محظور فى العقائد قلت المذموم المحظور
هو الاكتفاء بالظن تكاسلا عن النظر الصحيح المفيد لليقين حيث يكون المطلوب تحصيل اليقين واما اذا اقام الدليل
الظنى على حكم فلا محذور فى اعتقاده على حسب الظن بل يكون انكاره محظورا لكونه على خلاف الدليل الرابع ان
الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق من العوق وهو المنع
والموانع عطف تفسير من الشهوة والغضب الشهوة قوة تجلب المنافع من مطعوم وملبوس ونحوهما
والغضب قوة تدفع المضار فمن آفة الاول جلب الحرام والثانى الايذاء بلا حق وسنوح الحاجات
السنوح بالضم الظهور عطف على وجود او الشهوة الضرورية المشاغلة اى المانعة عن الاكتساب

الکمالات ولاشک ان العبادات وکسب الکمالات مع الشواغل والصوارف ای الموانع اشق
ای اصعب وادخل فی الاخلاص فیکون ای الانسان افضل من الملک اذ طاعتهم طبیعة کالتنفس
للانسان وهذا الدلیل الزامی لابتنائه علی الحسن والقبح العقلیین اما الاشاعرة فیجوز عندهم الثواب الکثیر علی طاعة
قلیلة غیر شاقة واستدل بعضهم علی المطلوب بقوله علیه الصلوة والسلام افضل العبادات احمزها بالحاء المهملة
والزاء المعجمة ای اشقها وفیه نظر من حیث صحة الحدیث اذ قال الزرکشی لا یعرف وقال ابن القیم لا اصل له
وقیل هو من قول ابن عباس رض وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة کالقاضی ابی بکر
الباقلانی وابی عبد الله الحلیمی والاستاذ ابی اسحق الاسفرائنی والشیخ محی الدین بن العربی صاحب الفتوحات
الی تفضیل الملائکة وتمسکوا بوجوه الاول ان الملائکة ارواح مجردة عن المادة ای لیست
اجساما ولا قائمة بالاجسام کاملة بالفعل فان الحکماء زعموا ان المجردات لیس لها کمال منتظر بل کل ما
یمکن لها من الکمال فهو حاصل لها بالفعل لزعمهم ان الحدوث یستدعی وجود مادة عن مبادی الشرور
والآفات کالشهوة والغضب تمثیل للمبادی واکثر الافعال القبیحة صادرة عن هاتین القوتین
وعن ظلمات الهیولی والصورة ای عن الصفات الجسمانیة المشابهة بالظلمات فی منعها عن مشاهدة الانوار
الالهیة قویة علی الافعال العجیبة کتحریک السحب والریاح وانزال الامطار واحداث الخسف والزلازل
وتصویر الاجنة عالمة بالکوائن زعموا ان کل ما هو مجرد وغیر متعلق ببدن فهو عالم بکل کائن لان العلم ممکن له وکل
ممکن له یکون حاصل بالفعل ماضیها واتیها بدلا عن الکوائن من غیر غلط والجواب ان
مبنی ذلک ای بناؤه علی الاصول الفلسفیة دون الاسلامیة لان الملائکة عندنا اجسام لطیفة

وليست بمجردة فبطل ما زعموا على التجرد ولو سلم التجرد فلا نسلم ان كل كمال ممكن فهو حاصل لها بالفعل و
انها عالمة بكل كائن وايضا البحث انما هو عن الافضلية بمعنى اكثرية الثواب وكان الواجب على الشارح
ان ينبه عليه ليكون جوابا عن الكمالات المسلمة عندنا كالتبري عن الشهوة والغضب والقوة على
الافعال العجيبة ولكن تبع المواقف في الاكتفاء بما ذكر الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى احد مفعولي التعليم محذوف اي
علم الوحي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ملك شديد قواه وهو جبرئيل عليه السلام ومن قوته انه رفع مدائن
قوم لوط على جناحه الى السماء ثم قلبها وكان يصيح على امم من الكفار فيهلكون في الحين وقوله تعالى نزل
به اي بالقرآن الروح الامين وهو جبرئيل لانه امين الله تعالى في تبليغ الوحي بلا زيادة ونقص على
قلبك خص القلب لانه معدن العلم ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من
الله تعالى والملئكة انما هم المبلغون واسناد التعليم اليهم مجازي واليه البحث في كثرة الثواب وايضا لا
يلزم فوق المتعلم على المعلم الثالث انه قد اطرد بتشديد الطاء والاطراد هو الوقوع على نهج واحد بلا اختلاف
في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء نحو كل آمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وفي
الحديث الايمان ان تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة و
الجواب ان ذلك اي تقديمهم في الذكر لتقدمهم في الوجود كما في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم
اذ لو لا رعاية التقديم في الوجود لكان تأخير السنة اولى او لان وجودهم اخفى لاحتجابهم عن الابصار
فالايمان بهم اقوى اي اصعب حصولا من الايمان بالرسل لان الوهم قد ينكر وجود غير المحسوسات و
بالتقديم اولى والحاصل انه ليس علة التقديم هو الشرف كما زعمتم وتجوز ان يكون التقديم لتوقف
الايمان بالرسل على الايمان بالملائكة لانهم المبلغون للوحي والاوامر والنواهي الرابع قوله تعالى لن
يستنكف المسيح الاستنكاف عار وننگ داشتن والمسيح عيسى عليه الصلوة والسلام سمي به لانه كان
يمسح المرضى فيعافون او لان جبرئيل عليه السلام مسحه حين ولد او لانه كان يلبس المسح اي الصوف ان
يكون عبدا لله اي لا يستحيي عن العبودية ولا الملئكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضلية الملئكة من عيسى عليه السلام اذ القياس في مثله من التركيبات الترقي

من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير فثبت ان الملائكة افضل من المسيح ثم لا قائل بالفصل اى بالفرق بين عيسى علیہ السلام
وغيره من الانبياء اى لا قائل بانهم افضل من عيسى عليه السلام واقل فضلا من باقى الانبياء
فثبت فضلهم على الكل والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفع بزعمهم من ان
يكون عبدا لله بل قالوا ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له تفسير للمجرد وهذا غير التجرد
الذى تقوله الفلاسفة فى العقول والارواح وكان يبرئ الاكمه والابرص تخليص المريض عن المرض
وقال ابن عباس الاكمه من ولد اعمى رواه ابن جرير وفى رواية عنه قال الاكمه الاعمى الممسوح
العين رواه ابن ابى حاتم وزعم صاحب الكشاف انه لم يكن فى هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة
التابعى المفسر وقال مجاهد الاكمه من يبصر بالنهار دون الليل رواه ابن المنذر والابرص هو الذى
على جلده بياض قال اهل التفسير بعث فى زمان الطب فابرأ فى يوم خمسين الفا بشرط الايمان و
يحيى الموتى قال معاوية بن قرة سالوه احياء سام بن نوح فهتف فخرج اشمط ومات وهو شاب
قال ظننت انها الصيحة رواه ابن ابى الدنيا وكذلك احياء عاذر صديقه وابن العجوز بخلاف سائر
عباد الله من بنى آدم فانهم خلقوا من اب وام ولم ‍ ‍ ‍ ‍ ههنا بياض فى الاصل ‍ ‍ ‍ فرد
الله سبحانه عليهم بانه لا يستنكف من ذلك من العبودية المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى
اى فى التجرد والافعال العجيبة وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون باذن الله تعالى
صرح بذلك تحرزا عن مذهب المتفلسفة القائلين بان العقول موجدة خالقة اقوى اى اصحاب
ووصف الفعل بالقوة مجازا لان صاحبه قوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء
الموتى فالترقى والعلو المفهوم من قوله ولا الملائكة انما هو فى التجرد واظهار الآثار القوية
لا فى مطلق الشرف والكمال ورد عليه ان وصف الملائكة بالمقربون يشعر بالترقى باعتبار القرب
اجيب بان المقربين من الملائكة هم اشد قدرة ملے

الافعال العجیبة من سائر الملائکة فلا دلالة علی افضلیة الملائکة بالمعنی المبحوث عنه وهو اکثر الثواب ههنا نکات شریفة الاولی قال صاحب الفتوحات سألت النبی صلی الله علیه وآله وسلم فی المنام فقال الملائکة افضل من البشر قلت ان سئلت عن الدلیل فما هو قال صح عندکم انی قلت عن الله تعالی قال من ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه وکم من ذاکر ذکر الله سبحانه فی ملاء انا فیهم فذکره الله فی ملاء خیر من ذلک الملاء وهو ملاء الملائکة فما سررت بشیء کسروری بهذه المسألة واجیب بان الکشف یحتمل الخطاء ولیس بحیدل الحق فی الجواب ما قال بعض اتباع الشیخ الاکبر ان هذا یدل علی تفضیل الملاء علی الملاء لا الافراد علی الافراد ویجوز ان یکون للملاء النبوی عشرون ثوابا وللملاء الاعلی خمسون فیکون للنبی صلی الله علیه وآله وسلم وحده عشرة ولکل من الاعلی واحداً الثانیة قال الامام تاج الدین السبکی احد کبراء الشافعیة من مات ولم یخطر بباله تفضیل الملائکة او عکسه رجوت ان لا یسأله الله سبحانه عن ذلک وعن الامام الاعظم انه توقف فی هذه المسألة لتعارض الادلة الثالث قال صاحب المواقف لا خلاف فی ان الانبیاء افضل من الملائکة السفلیة وانما النزاع فی الملائکة العلویة وفسر السید السند السفلیة بالارضیة والعلویة بالسماویة ولکن بعض ادلة المعتزلة ینافی هذا الفرق الرابعة قال الامام فخر الدین الرازی فی التفسیر الکبیر انعقد الاجماع علی ان نبینا محمداً صلی الله علیه وآله وسلم افضل من الملائکة والخلاف فیمن سواه کمیل فیه نظر لان استدلال المخالف بقوله تعالی علمه شدید القوی ونزل به الروح الامین علی قلبک یدل علی عموم الخلاف والجواب انه اراد اجماع اهل السنة فقد حکی بعض الاکابر اجماعهم علی انه افضل الخلق کلهم حتی الکروبیین والکعبة والعرش العظیم صلی الله علیه وآله وصحابه اجمعین - والله سبحانه تعالی اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ط

تبارکت یا من لا یخیب سائله	وعم جمیع الکائنات نوائله
لک الحمد من عبد العزیز بن احمد	بما رقمت هذا الکتاب انامله
وانی اخاف السهو فیه لعجلتی	واجدر فعل بالمزل عاجله
وقال الامام الشافعی محمد	من الحبر الفهر کانت منازله
ابی الله عن تصحیح غیر کتابه	وکل کتاب غیره زل قائله
ولو نزل القرآن من عند غیره	لکان کثیر الاختلاف تفاوله